

---

Г л а с н и к  
Етнографског института  
С А Н У  
LVIII (2)

---

Београд 2010

Г  
Е  
И



BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LVIII (2)

---

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LVIII (2)

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

**BULLETIN**  
**OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY**  
**LVIII**  
**No. 2**

*Editor in chief:*  
Dragana Radojičić

*Interantional editorial board:*  
Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Peter Slavkovsky,  
Gabriela Kilianova, Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova

*Editorial board:*  
Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Ljiljana Gavrilović,  
Aleksandra Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei

*The reviewers:*  
Vojislav Stanovčić, Aleksandar Loma, Sreto Tanasić, Jana Pospíšilova, Jaroslav  
Očenašek, Rastja Stolična, Miroslav Valka, Ines Prica, Vesna Vučinić Nešković, Milena  
Benovska, Jovanka Radić, Biljana Sikimić, Marina Simić, Miroslava Lukić-Krstanović,  
Mladena Prelić

*Secretary:*  
Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić, at  
meeting of the Department of Social Sciences SASA, on November 30<sup>th</sup> 2010.

BELGRADE 2010

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

# ГЛАСНИК

## ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА

### LVIII

### свеска 2

*Главни и одговорни уредник:*  
Драгана Радојичић

*Међународни уређивачки одбор:*  
Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Петер Славковски, Габриела Килианова,  
Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина Мартинова

*Уређивачки одбор:*  
Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Љиљана Гавриловић,  
Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи

*Рецензентски тим:*  
Војислав Становчић, Александар Лома, Срето Танасић, Јана Поспишилова,  
Јарослав Оченашек, Растја Столична, Мирослав Валка, Инес Прица, Весна  
Вучинић Нешковић, Милена Беновска, Јованка Радић, Биљана Сикимић, Марина  
Симић, Мирослава Лукић-Крстановић, Младена Прелић

*Секретар уредништва:*  
Марија Ђокић

Примљено на 9. седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 30. новембра 2010.  
године, на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2010.

*Издавач:*  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ  
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011–2636–804  
eisanu@ei.sanu.ac.rs  
www.etno-institut.co.rs

*Рецензент:*  
академик Војислав Становчић

*Лектор:*  
Софија Милорадовић

*Превод на енглески:*  
Јелена Чворовић

*Коректор:*  
Марија Ђокић

*Техничка припрема*  
Академска издања

*Штампа:*  
Академска издања, Београд

*Тираж:*  
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава  
Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије

CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

**Гласник Етнографског института** = Bulletin of the Institute of Ethnography /  
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –  
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 –  
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Годишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института  
COBISS. SR-ID 15882242

## Summary Садржај

### I Fieldwork Теренска истраживања

Радост Иванова, <i>Теренът в научните изследвания на етнолога</i>	9
Радост Иванова, <i>Терен у научним истраживањима етнолога</i>	13
Ines Prica, <i>On the Possibility of Transmitting the Fieldwork Experience – Presentation of the Meta-Methodological Conditions of the Transitional Fieldwork</i>	17
Инес Прица, <i>О преносивости теренског искуства – осврт на мета-методолошке увјете транзицијскога терена</i>	28
Marina Simić, <i>Fieldwork Dilemmas: Problems of Location, Insiderhood, and Implicit Discourses</i>	29
Марина Симић, <i>Терен нативне антропологије: Проблеми лоцирања, припадности и имплицитних дискурса</i>	41
Соња Петровић, <i>Теренско истраживање фолклора – перпетуирајући процес</i>	43
Sonja Petrović, <i>Folklore Field Research: Perpetuating Process</i>	58
Сенка Ковач, <i>Етнолошка теренска истраживања Догона као предмет преиспитивања</i>	59
Senka Kovač, <i>Reevaluation of Ethnologic Feld Research of the Dogon</i>	71
Helena Beránková, Pavel Bureš, <i>Heritage Documentation of Villages in the Czech Republic 1996-2008.</i>	73
Хелена Беранкова, Павел Буреш, <i>Документовање наслеђа чешких села између 1996-2008.</i>	81
Јана Поспишилова, <i>Етнолошко истраживање града Брна. Стабилности и промене моравске метрополе</i>	83
Jana Pospíšilová, <i>Ethnological Research of the City Brno. Stability and Metamorphosis of Moravian Metropolis</i>	90
Václav Michalička, <i>Field Research as Village Community's Cultural Awareness Identification Tool</i>	91
Вацлав Михаличка, <i>Улога теренског истраживања у идентификацији културне стварности у руралним заједницама</i>	96
Gabriela Kiliánová, <i>Terénny výskum a otázky etiky</i>	97

Gabriela Kilianova, <i>Fieldwork and Ethics</i>	103
Jaroslav Otčenášek, <i>Transformace současných analýz slovesného folkloru - pohádka versus fantasy</i>	105
Jaroslav Otčenášek, <i>The Transformation of Contemporary Analyses of Oral Folklore - Fairy Tale Versus Fantasy</i>	109
Марина Керимова, <i>Етнографско програмирање у Русији у XIX веку (Састављање програма – упитника у Русији у XIX веку)</i>	111
Marina Kerimova, <i>Ethnographic Research in Russia in the 19th Century</i>	116
<b>II</b>	
Maја Godina Golija, <i>From Gibanica to Pizza. Changes in Slovene Diet in the Twentieth Century</i>	117
Маја Година Голија, <i>Од гибанице до пице. Промене у исхрани Словенаца у 20. веку</i>	129
Ивана С. Башић, <i>Зашто се први мачићи у воду бацају? Иконичност лексема мачка и кот (II)</i>	131
Ivana S. Bašić, <i>Why Do First Kittens End Up Down the Drain? An Iconic Meaning of the Lexema Cat and Litter (II)</i>	144
Марија Илић, <i>Конструкција дијаспоричне свести у дискурсу Срба из Чина у Мађарској</i>	147
Marija Ilić, <i>Diaspora and Diasporic Awareness: An analysis of the Oral Discourse of the Serbs from Szeged in Hungary</i>	162
Бранко Ћупурдија, <i>Пут ка целовитости дужијанце</i>	163
Branko Ćupurdija, <i>A Way Toward Dužijanca</i>	171
Марко Стојановић, <i>Манифестациони туризам у Белој Цркви, или, нови одговори на стара питања</i>	173
Marko Stojanović, <i>Tourism in Bela Crkva: Fresh Answers to the Old Questions</i>	189
<b>Discussion and polemics</b>	
<b>Научна критика и полемика</b>	
Десанка Николић, Бојан Јовановић, <i>Пркос и инат: етнопсихолошке студије</i>	191
Јована Диковић, <i>Савремене перцепције митова, Митски зборник</i>	197
Гордана Благојевић, Марија Хнараки, <i>Критска музика: Одмотавајући Аријаднину нит</i>	200

**Cronicle**  
**Хроника**

Александра Павићевић, *Хроника научног скупа Етнолошко-антрополошког друштва Србије, Гуча 1-2. октобар 2010.*

203





[Type text]

УДК: 39:303.442.23 ; 39:303.6

DOI:10.2298/GEI1002008I

Примљено за штампу: 29.09.2010.

## **Радост Иванова**

Етнографски институт с музей, БАН

София

radost\_ivanova40@abv.bg

## **Теренът в научните изследвания на етнолога**

Докладът е опит да се проследи ролята на теренната работа в материалите и изследванията на етнологите в миналото и днес.

Особеният акцент върху проучването на традиционната култура през втората половина на XX в. предполага използването на интервюто или анкетата като основни теренни методи, при които наблюдението е сведено до минимум. Новата насока в етнологията – проучването на всекидневната култура – реабилитира мястото на наблюдението в теренната работа, а съвременната записваща техника разкрива пред него още по-големи възможности за „виждане” и запаметяване.

*Ключови думи:* теренна работа, научни изследвания, културен шок, интервю, анкета, наблюдение.

Идеята да се постави проблемът за теренната работа днес на този международен научен форум съвсем не е случайна. Това става в момент, когато етнологията има повече от вековна традиция и, съответно на това, богат опит в документирането на културните явления и факти. Нещо повече, би могло да се каже, че дескриптивният характер на по-голямата част от изследванията през този не кратък период предлага главно резултатите от събирателската дейност на нашите предшественици.

Бързо променящите се реалности през последните две десетилетия (края на XX и началото на XXI в.) са едно истинско предизвикателство за етнологите. Защото, за да бъде актуална и полезна за обществото, за да се включи в решаването на проблеми от съвременната социално-политическа практика, етнологията трябваше да се обърне с лице към своето съвремие, към всекидневната култура; да наблюдава и изучава онова, което ни заобикаля, онова, което става непосредствено около нас. В този смисъл за-

почна процес на преориентация на етнологията към актуалните културни явления, които вълнуваха и продължават да вълнуват хората в този труден за тях период. Смяната на парадигмата към изследваните обекти е онзи възлов момент, който кара етнолога да погледне по нов начин и на своята теренна работа, да преосмисли досегашните методи, да ги актуализира и обнови. Възникналото колебание за работа на терена по отношение на традиционната култура – да бъде или да не бъде – според мен няма основание, тъй като новите явления не възникват на празно място от само себе си. В една или друга степен те носят стереотипите на традицията. Затова както теренната работа, така и изследването на нашата богата балканска традиция, има своето запазено място в съвременната етнология. В този смисъл, стремейки се да обновим методите на терена, е необходимо да проследим и оценим положителното и отрицателното в тях, да споделим своя опит, собствените си сполуки и несполуки.

Тук няма да се спирам на написаното по въпросите за теренната работа. И у нас, и в чужбина не липсва литература, посветена на методите за събиране на етнографска информация. По-скоро моята цел е да проследя до каква степен в материалите и изследванията на етнологите в миналото и днес проличават методите на тяхната теренна работа, каква информация дават самите те за начините на своята работа. В по-тесен план ще се опра и на своя собствен теренен опит, който заема немалка част от изследователската ми дейност.

Всъщност за никого не е тайна, че събирането на етнографски материали през XIX в. започва в отговор на призива да се съхрани богатата традиционна култура, която изчезва. Разбира се, на призива откликва тогавашната интелигенция, главно учителите по места. Всички те въвеждат твърдо установилата се по-късно традиция да се разпитват стари хора и да се публикуват техните разкази за едно или друго явление. По-малко са онези, които предават свои спомени от наблюдавани събития. Във всеки случай те са доста общи, отразяват само най-впечатляващи моменти от личния им опит. Дори такъв забележителен теренист, какъвто е Димитър Маринов, не прави изключение в това отношение. В края на XIX и началото на XX в. той провежда мащабна теренна работа по цялата страна. Публикуваните теренни материали в поредицата „Жива старина” и до днес са образец за поколения български етнологи. На описанието на самия работен процес на терена в трудовете си обаче Д. Маринов отделя най-малко внимание и то главно в предговорите към съответните издания. В едно от тях например ясно и лаконично е написано: „Целия този материал съм събрал непосредствено и лично от народа, като съм разпитвал вещите за тия работи лица, т.е. старите баби и жени, па и старци, чиито имена посочвам при всеки случай.” (Маринов, 1914: 4). По-нататък разбираме, че предлаганите материали са „*всичко важно*”, което авторът е записал за народната вяра и религиозните народни обичаи (Маринов, 1914: 5).

Наред с интервютата, които провежда пътувайки от село в село, виждаме, че Д. Маринов притежава и фина наблюдателност, която му позволява да внесе в материалите си и част от своите преки наблюдения. Ще посоча само един пример, който е много показателен за неговата наблюдателност. Примерът е от с. Славотин (сега в област Монтана): „Бях замръкнал и не можеше да се мине за Вълчова слатина, както бях предначертал. Пренощувах в къщата на Х., селянин, който бе кръчмарлин, човек имотен и заможен. Бяхме вечерали и приказвахме, в съседното гумно (двор), което беше гумно на неговия брат, видях една 20-25 годишна невеста, снажна, красива, отиде край сеното (пластът), взе в ръцете си едно заспало момче и го отнесе, та го намести на одъра изпод кошовете, както правят тук, в тоя край. Туй всичко се виждаше много добре и ми привлече вниманието. Да й беше дете – невъзможно, защото невестата беше млада, па още и булка; да й беше брат – туй не знаех; одързостих се и попитах селянинът: „Тая невеста кога е женена и кой е мъжът й?” – „Това е снаа на брат ми; зимска прави сватба и ступанин й е момчето, дето го отнесе на одъра!” – „Па то е много младо!” – продумах аз. – „Е, не е младо, така изглежда.” На сутринта от любопитство отидох с кмета в тая къща, повиках момчето и го видях, че не беше по-старо от 12-13 години. Нямаше още ни знак на мъжество. „Защо си го оженил толко младо?” – попитах баща му, а той ми отговори хладнокръвно: „Да има кой да работи заради него” (Маринов 1892: 8-9).

Позволих си да дам този по-дълъг цитат, защото той е показателен за достатъците и недостатъците на теренната работа в далечното й начало. Чрез своята забележителна наблюдателност Д. Маринов достига до *непредвидено наблюдение* на явление, свързано с брачната възраст в северозападните области на България, което води до т.нар. снохачество – брачно съжителство на момковия баща с неговата невеста. Това попадение става в резултат на *случайността* – Д. Маринов не успява да премине навреме в следващото предвидено по програмата му село. Освен това, забелязвайки необикновеното събитие, той се „одързостява”, както сам той се изразява, да запита своя домакин, което ще рече, че самият той не се чувства напълно „свой” в средата, в която е попаднал, не е успял да се сближи достатъчно със своите информатори и дистанцията между тях все пак е останала. Фактът, че на другия ден отива в съседния двор, *придружен от кмета*, показва, че за краткия престой в селото Д. Маринов не е успял да преодолее културния шок, предизвикан от сблъсъка между собствената му култура и културата на чуждата селска среда и необичайните за него обстоятелства.

Истина е, че в цитирания случай не можем да говорим за шок в смисъла, в който културните антрополози се намират, работейки в чуждоетнична среда, на чужд език и пр. (Irwin 2007: 1-11; Monchamp 2007: 1-7; Oberg 1960: 177-182; Russell Bernard 1988: 145-316 и др.). Нашите етнологи, макар че работят в собственоетнична среда, разговарят със събеседниците си на собствения си език, също са поставени в необичайни за тях условия.

Идващи от кръга на интелигенцията, възпитани и обучени в правилата на модерното общество, те се натъкват на една култура, един диалект, различни от собствените им. Именно това различие причинява културния шок, който макар и не толкова ясно изразен, не трябва да бъде пренебрегван и в нашите условия на работа. За преодоляване на споменатите неудобства във всички случаи е необходима адаптация към новата културна среда – едно обстоятелство, което като че ли се пренебрегва от мнозинството изследователи на традиционната култура. Поради това те се превръщат в своего рода екскурзианти, преследвайки единствено конкретните задачи на провежданата експедиция. При такива експедиции, в каквито съм участвала и аз, няма време за опознаване на селището, за запознаване с хората, няма време за изслушване на техните външения и тревоги... Има само въпроси и реплики от рода на: „Бабо, кажи ми това и това...”. Има, разбира се, и изключения, които се дължат по-скоро на вътрешната нагласа и интуиция на изследователя. Такива изследователи оставят забележителни етнографски материали и говорят за висок професионализъм.

Моят личен опит ме е научил на някои неща, които съм се опитвала да следвам в зрелите години на теренните си изследвания. Тук ще споделя някои от тях.

Преди всичко убедена съм, че е необходим по-продължителен престой в селището – седмица, месец..., както и неколккратно връщане за адаптация към местните условия, за освобождаване от зависимостта на местните власти (кмет, читалищен секретар), за сприятеляване с информаторите и спечелване на доверието им. Не е за пренебрегване адаптацията към диалекта, но още по-важно е усвояването на социалния диалект на общуване. В противен случай записваната информация може да се окаже непълна или дори неверна, особено ако е взета в присъствието на официален представител от селището. Гоненето на бърз ефект от терена може да доведе до риск от пропуски, неточности, създаване на напрежение в работата и др. – все нежелани неща. Нещо подобно ми се случи по време на една експедиция в с. Пирин, Благоевградско през 1979 г., където записвах материали за сватбата. Случаят е любопитен, затова ще го предам накратко.

Цял ден бях разпитвала една от моите информаторки – Вела, известна с това, че е сред най-богатите в селото. Накрая пожелах да ми покаже червеното було, с което тя е била на собствената си сватба. За нея обаче това не се оказа лесно – трябваше да го търси сред много дрехи. Тя направо ми отказа, но тъй като в онези години откриването на оригинално червено було беше голяма рядкост, за мене беше шанс да го снимам. Затова продължих да настоявам. Тя ставаше все по-неспокойна, по-нервна и упорито отказваше. Постоянно повтаряше, че скоро ще се върне мъжа ѝ и че аз трябва да си ходя. Аз се опитах да я убедя, че това е необходимо за да излезе снимката на булото в книга. Дори накрая ѝ предложих да ѝ изпратя снимката, която ще направя. Тя обаче най-безцеремонно ми отговори: „Гъзо ли ке си бришем с твойта снимка!”. Каузата ми изглеждаше пердута. Тогава ми мина през ума да я атакувам чрез нейния коз – мъжа ѝ. Като съобразах,

че тя се бои от него, й казах, че ще изчакам мъжа й и ще му се оплача от нея. За моя най-голяма изненада се получи обрат в диалога – без повече уговорки Вела намери и ми донесе булото. Вече се свечеряваше, а ми трябваше цял следобед да я уговарям. Снимката така и не се получи поради лошото осветление и несъвършената техника (или просто неспособността ми да работя с нея), но рано на другия ден експедицията трябваше да продължи за друго село.

Престоят ми в с. Пирин, макар и неколкодневен, показва, че работата ми там съвсем не е завършена. Беше ми необходимо повече време, за да започна да се съобразявам със скалата на ценностите в патриархалния начин на живот, която е различна от моята. Именно това беше накарало информаторката ми да степенува отношението си към заобикалящия я свят. На първо място, разбира се, това беше съпругът й, а след това и всички останали.

Наложи ми се още няколко пъти да се връщам в селото, да се сприятеля с Вела и останалите, за да ме допуснат да наблюдавам истинска 5-дневна сватба. Трябваше да се убедя в простата истина, че за да имам изчерпателна информация за обекта на изследването си ми е необходимо да се впиша в ежедневието на селото, да стана част от контекста, а след това и участник в събитието, което изучавам. Само така успях да спечеля доверието на хората, да ги убедя във важността на моята работа, за да откликнат те с разбиране на моите изисквания, без да ми се налага да използвам извънредни трикове и похвати.

Преодоляването на културния шок, усвояването на социалния език на общуване с хората и адаптацията при неколкотократно седмично пребиваване в селото ми даде възможност да получа много по-богата информация от еднократния престой. Освен това точно тук, в с. Пирин, разбрах, че наблюдението на съвременната сватба дава още много допълнителна информация за традицията, колкото и парадоксално да звучи това. Защото въпреки моя опит и знания в областта на обредността, оказа се, че има неща, за чието съществуване не знаех и не подозирах. Тази нова, допълнителна информация изигра значима роля след това в анализа на различните проблеми, намерили място в излязлата преди много години моя книга за сватбата (Иванова 1984).

И аз, и моите колеги, и предшествениците ни като че ли бяхме забравили за наблюдението – този безценен метод на теренното изследване. Новата насока в етнологията – изучаването на всекидневната култура – поставя с цялата си острота въпросът за използването на наблюдението, съпроводено от най-модерни технически средства за документиране. Защото колкото и човек да е наблюдателен, той не може всичко да види и запамети. Многократното преглеждане на записите обаче може да разкрие важни детайли, които имат значим смисъл в тълкуването и анализите на явленията и фактите. Тук си давам сметка, че пренасочването на изследователското търсене от миналото към заобикалящата ни действителност на комплексното общество крие изключителни трудности за терениста. Налага се да се наблюдават и осмислят уникални явления, с каквито не са се сблъскали преди етнологите. Затова нараства и ролята на аудио- и видеодоку-



ментиранието, което дава възможност на етнолога да се освободи от първоначалната емоционалност и да прояви безпристрастност и обективност по отношение на изучавания обект, като даде шанс на аналитичното мислене. Наблюдението само по себе си не отрича досега използваните теренни методи. Напротив, съчетанието му с другите традиционни методи е условие, без което не може.

И накрая, вместо заключение ми се иска отново да обърна внимание на факта, че резултатът от изучаването и на традиционната, и на съвременната култура в най-висока степен зависи от неговия начален етап – теренното изследване. Каква комбинация от методи ще бъдат приложени зависи от обекта на проучване и опитността на етнолога да ги комбинира. И не на последно място е необходимостта от изграждане на умения да се общува в различни социални среди и с различни хора, защото с каквито и модерни термини да означим нашата наука, тя си остава наука за човека и хората, народоука.

### Литература

- Иванова, Р. 1984. *Българската фолклорна сватба*. София.
- Маринов, Д. 1892. *Жива старина*. Етнографическо (олклорно) изучаване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско и Врачанско, III, Русе.
- Маринов, Д. 1914. *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. СБНУ, кн. 27, София.
- Irwin, Rachel 2007. *Culture shock: negotiating feelings in the field*. – In: *Anthropology Matters Journal*, vol. 9 (1), 1-11.
- Monchamp, Anne 2007. *Encountering emotions in the field: an X marks the spot*. – In: *Anthropology Matters Journal*, vol. 9 (1), 1-7.
- Oberg, K. 1960. *Culture shock: adjustment to new cultural environments*. – In: *Practical Anthropology* 7, 177-182.
- Russell Bernard, H. 1988. *Research Methods in Cultural Anthropology*. London, New Delhi.

Радост Иванова

### Терен у научним истраживањима етнолога

*Кључне речи:* теренски рад, научна истраживања, културолошки шок, интервју, анкета, посматрање

У раду аутор нагласак ставља на теренска истраживања етнолога у прошлости и данас. Посебно се осврће на проучавање материјалне културе у другој половини 20. века. Интервју и анкета су биле основне теренске методе истраживања, док је посматрање било сведено на минимум. Новија етнологска истраживања – проучавање свакодневне културе – повратила су у значајној мери место теренског истраживачког рада. При том, савре-

мене техники истраживања пружају нове могућности при посматрању и записивању на терену.



[Type text]

UDC: 39:303

DOI:10.2298/GEI1002014P

Accepted for publication: 29.09.2010.

**Ines Prica**

Institut za Folklor, Zagreb

[ines@ief.hr](mailto:ines@ief.hr)

## **On the Possibility of Transmitting the Fieldwork Experience – Presentation of the Meta-Methodological Conditions of the Transitional Fieldwork**

Without any intention to synthesize the broader theoretical discussions about the problem, I shall herein try to outline the boundaries of “the fieldwork”, as an implied, disputed, but also inevitable ethnologic scientific practice. This will be done in a concise and critical manner, within the contexts implied in various ways by “domestic ethnologies”. Particular attention will be devoted to the points where its unavoidable limitations mutate into strategies of manipulating the knowledge and/or academic power.

*Key words:* Fieldwork, theory, hierarchy of knowledge

The fieldwork practice is undeniably the most intriguing place of production and codification of ethnologic knowledge, equally when it is implied in some sort of tacitly agreed form, and rejected in another extreme; regardless of its deification due to its unique characteristic of immediate cognition, or its demonization, and even criminalization, because of its darkest forgeries and instrumentalizations.<sup>1</sup> In the same way the concept of *empirical knowledge*, which stands in the background of this scientific practice, varies from its a priori position of “discovered” cultural elements to indescribability and unfathomability of other, “placed within the

---

<sup>1</sup> It is impossible, and perhaps even unnecessary to recapitulate the discussions which in the broadest epistemological, ethical, disciplinary and academic field of anthropologic theory have been assuming for decades the general and/or special and contextual standpoints on the question of fieldwork (experiences, subjectivity, cultural diversity, textualisation, etc.) and which, from the 90ties permeate also the critical discourses within regional ethnologies. I myself have contributed to the issue of theoretical execution of ethnology as a “naïvely realistic” discourse, in the text “Fieldwork returnee”. Therein, I defended up to some extent the status of the discipline which leans on the documentarist methodology, by sheltering it from the general critique, where we have inherent impossibilities and ideals set too high (Prica, 2000).

‘poetry of life’<sup>2</sup>, the modus of its textual representation is equally flexible. Including the complete negation of any need for written works,<sup>3</sup> if it represented a unique “verbal scientific genre”, the ethnography, as the *writing from the field*, could be represented by anything within the woods of its previous history, ranging from statistical charts, archive signs and “short notes” from the trips, all the way to poetic extemporations and popular scientific novels.

Although it represents the very foundation of its disciplinary identity even today, the field research has been freed from the undemanding attributes such as primary, preparatory or even “semi-professional” phase of “material collection”. Until recently, at least within the domestic environment, we had a carefree researcher placed in predictable situations and familiar background, whereas today he is a reflective expert prone to introspection and *fieldwork reflection*, willing to unreservedly share with his readers both his initial uncertainty and doubts of “entering”, as well as his self-confirming finale of “exiting fieldwork”. For the nearly inverted, cognitive and textual status of experientially gained fieldwork facts,<sup>4</sup> the credit goes primarily to *caution against the theory*, both when it originates from accurate information or from secondary sources of academic folklore. In either case – both when complicated conditions threaten with complete giving up, *permanent home dwelling*, or when it is just a pragmatic instruction regarding the publishing of one’s own research in some “top” magazine – that caution is an undisputable heritage of the end of the century, a whisper in the classrooms and corridors of institutions: the fieldwork, simply put, “is not what it used to be”, as this was phrased by Faubion and Marcus in the title of their recent anthology (2009). Being far from the direct *source of information*, it is a point of sensitive examination of the credibility of ethnological knowledge, with still unstable criteria for establishing the correct fieldwork relations, as well as (and especially) their textual verification – among which the *scientific self-proclamation* is perhaps one of its “most popular” or most customary forms. The remote possibility of its further realization in the “naïve” form, which was disparaged by

---

<sup>2</sup> It is some kind of mystification of the notion of cultural difference, that is to say consequences of “difficulties in positively defining the Other (which have) caused the retreat of the Other into unfathomability, that is nondiscursivity. There it overtook the heritage of Dilthey-Nietzsche’s “poetry of life” which is beyond any kind of conceptual comprehension” (Biti, 1997:76).

<sup>3</sup> Olga Supek uncovers the character of “textual abstinence”, that is field instruction to young ethnological generations from the mid-twentieth century, who “must see and feel much more of fieldwork before starting to draw any conclusions. Analogous to this, it is being said that the whole orientation of our ethnological science should be towards material gathering, and future generations, which probably won’t have anything to gather, will be forced by circumstances to start thinking and synthesizing what we entrusted them with” (1976:32).

<sup>4</sup> Interesting examples of inversion of research levels, that is the requirement of preceding theoretic instructions which, judging by attached texts, subsequently get “tamed” by fieldwork experience, have been collected recently in the anthology ‘Ethnology of the Familiar’ (Čapo et. al., 2006).

Clifford Geertz as a professional deformation of anthropological “metaphysics of presence” (*I was there*), the proclamation of researcher’s authority currently takes place mainly through reassurance in one’s own capacity for dealing with complicated conditions of “being there”, while the status of fragments “once known as cultural facts” tends to retreat to the rear lines, in some sort of “smuggling” the positive knowledge about the world. It is hard to tell how close or far it is from various ethnographic ideals established over the last centuries, to a great extent also as unreachable ideals of epistemologically accurate *fieldwork writing*. However the *substitution of description for inscription*, which can be characterized as a contemporary outcome of discussions regarding the fieldwork reports, is anyhow in line with the basic urge for merging the research (and human) subject, the active aspect of which was set apart with an ancient and incurable cut. Namely, in view of the fact that the concept of fieldwork, experiential, empirical knowledge contains the entire aporic heritage of the Western epistemology, the uncertainty of the modus and strategies of its representations is a consequence of the necessity of orienting oneself far beyond the controversial history of the disciplinary practice itself. It is a paradox due to which experts in the fields which still keep their status of border, “excess” or corrective disciplines within the totality of discourse of humanistic sciences,<sup>5</sup> were faced with strictly theoretical and occasionally fundamental issues of access to reality and language articulation of the entire human experience. From this, supposedly impartial position, they have been “reverted”, often inappropriately, into judgments of the disciplinary practice, and significantly reduced to a commandment of manipulative, “unaware” nature of the representation of cultural situations and experiences. Having survived that period in different ways, fieldwork is nowadays being placed within the focus of anthropological *professional culture*. From there, as a practice which “ceased to be what it was”, fieldwork equally acts from the position of scientific self-cognition (*fieldwork reflection*), as a source of acquired “neorealist” status of cultural facts, and as the world’s stage in which it is possible to initiate the process of relearning (and teaching) the anthropological method.

After having been reinstalled in their full phenomenological strength, in spite of sharp controversies which have been “put on hold” ever since – and which, not

---

<sup>5</sup> In the “richest” form, the epistemic position of ethnology was presented by Foucault (Words and things), where its discourse (actually more in some kind of “natural” than self-thinking way) corrects the “anthropologism” of scientific empiricism (limitation of subject with their own finality). Ethnology (in the form perceived by Foucault) intervenes in redundancy (quasi-empiricism) of science, in the way that it is “possible just in a certain situation, as a unique event in which history has been involved, with its essential relationship to any history, which enables it to connect to other cultures in a purely theoretical fashion” (1971: 414-415). Its epistemic functioning is related with the “position of the Western ratio” which evades the position of episteme in a certain way: instead of offering the empiric materials to the historical positivity of the perceiving subject, like other humanistic sciences, “ethnology puts singular forms of each culture, as well as the differences which confront them within the boundaries which confine it into its own coherency, in the space in which the relationships are connected with each one of the three large positivities (life, need and work, language)” (ibid.)



by chance, coincided with the so-called transitional moment of distribution of political power and academic interests – contemporary status of fieldwork can probably be most precisely described as latent. The ease with which someone is currently capable of going to that place of undeterminable physical and conceptual boundaries depends on various motives and limitations, on the extent to which we are prepared to cope with its scientific and social history, but also on the character of the “cognitive hunger”, or what is left from some authentic research motivation within the prevailing pragmatic, academic, commercial, but also confessional, self-reflective and “self-congratulatory” demands from this theoretically tortured, but phenomenologically vital scientific practice.<sup>6</sup>

### The Fieldwork Controversy and the Scientific Context

Since the mid-seventies, when it was placed in the center of ethical-epistemological debates, the problematization of the ethnological fieldwork has been established with twofold intentions and capacities. As an inside-disciplinary call for cleaning the unsightly heritage of scientific history, the discussion set reachable goals for anthropology from the end of the century, as a multitude of minority discourses determined by cultural differences and subalternativity, tightened the criteria for publishing and recording the insights of researchers, that is to say authors, and also enthroned ethnography as a complex writing of intersubjectivity and tentative negotiations over conflicting cultural values (comp. Amit, 2000; Gupta, Ferguson, 1997). At the points where it “stumbled” or pragmatically stopped at the borders of science, the discussion developed further within meta-disciplinary theoretical frameworks of widespread and unresolved concern for the constructivistic character of reality and logocentric character of representation.

Duality or twofold character of this critical intention can also be explored within the ideal of ethnographic dialogue from the turn of centuries, which, in addition to more narrow disciplinary demands for corrective (research and textual) practices, has been hiding also a radical notion of theoretical primacy over any form of scientifically acquired knowledge, all the way to complete negation of empirical guarantee for social and humanistic sciences.<sup>7</sup> Within this meta-disciplinary

---

<sup>6</sup> One of the powerful recent movements for the revitalization of experientialism in fieldwork within the methodological phenomenology has been initiated within the Scandinavian ethnology (comp. Frykman, Gilje, 2003). For the attempt to synthesize the methodological forces in the “domestic terrain” refer to Čapo, et. al. 2006).

<sup>7</sup> The demand of ethnography as a *radical autobiography* is a concept which not only inherently includes the difficulty of bringing the dialogue with means of ethnographic description, if not it even questions it as the “the betrayal of theory”, but places within bric-a-brac the complete conventional procedure of “proving” the anthropologic interpretation by way of exposing the cultural description, and that is something which could stand for *empiric example* on the background of (imaginary) abstract integrity of the scientific discourse (i.e. Velčić, 1991).

discourse, the scientific practice which, like ethnology, strongly leans on “metaphysics” of experience and presence, suffered as a sacrificial lamb of the total restructuring of scientific disciplines, so to say. If many so-called social sciences retired from that post-structural moment with almost undamaged methodological self-confidence that happened partly because debts have been paid off from the domain of anthropology, as a particular material reservoir for meta-insights into the widespread Eurocentric manipulation over language and meaning. Even though nothing but painful and long-term decay was predicted for anthropological discourse in that capacity – in the unfinished “beyond discipline” status in which Levi-Strauss had been keen on seeing it – it proved to be the most vital point in the new academic re-stabilization of the system of knowledge of social sciences. Ethnography, as *writing from the field* and textual evocation of the experience of reality, although with denied exclusivity of ethnological (anthropological) disciplinary ownership and displaced from its “naïve” epistemological status, now appears in the horizon of new paradigms with axial pretensions (such as cultural studies, for example), actually as a guarantor of their, now theoretically gained (!) empirical authenticity.

After having been exposed to repercussions of meta-disciplinary discussion for the first time, or to “the terror of the theory”, as its non-operational and proportionally less benevolent effects are sometimes characterized, the targeted (ethnological and anthropological) scientific community replied in an exceedingly divergent manner, when it comes to reception and methodological adoption of its complex arguments.

Aversion to theory and its “lethal” implications, which is certainly one of those effects, has nevertheless proven to be exaggerated, at least when it comes to untouchability or re-stabilization of curriculums and research projects. Many discoveries from the self-critical period have been taken for granted, in the form of methodological recipes for “conscious writing”, often twisting into a caricature of its own authentic calls. Compromising response to the far reaching anthropological critique, diminished into a pragmatic safeguard against political incorrectness, while the enthroned ideal of interdisciplinarity is now being “carried out” through the imperative of quoting and overwhelming growth of bibliography, while the same struggle for bare facts, which are the pure gold of commercial social sciences, is now being fought in the shadow of selective and often discriminating decisions of anonymous critics. Awareness of the social background of the research situation is now visible mainly within the ready-made signals from the author’s self-reflection, while the concern for textuality changed into bureaucratic tightening of publishing criteria, and the situation within the “fieldwork” remains more or less the same, perhaps because things cannot be otherwise.

If in its final outcomes we also count the new hierarchy of knowledge, which swept away the authenticity of small and different scientific traditions during the post-socialist moment (comp. Buchowski, 2004) by way of waving the argument

of insider's overwork and inability for reflection, then those individuals that had always advocated "sleeping through" that period, had been right.<sup>8</sup>

On the other, and better, hand, the issue of purposefulness and performativity of the fieldwork knowledge is being revived exactly in the places beyond the reach of the center of its codification, in the so-called "less important" scientific communities with regional publishing capacities. There are now some paradoxes on their, as well as on our side, because staying away from the main race, social insignificance which beneficially reflects itself in the still relative certainty of financing, and even the afore mentioned "sleeping mode" which sheltered them from neurotic aspects of postmodern current, are now suddenly surfacing as collateral advantages.

In such paradoxical environment of vitality of scientific atmosphere – sustained by the fact that discussion over epiphenomenal characteristics of postmodern argumentation at this point got "cracked" into equally epiphenomenal, that is to say specifically contextual junctions of domestic discussions – the dilemmas of the fieldwork methodology and teleology are now surfacing in their purest form, covered up or renewed.

Equally with superficial or angry rejection, or with pious "sticking to the literature", opened topics of anthropological "millenarism" from the late twentieth century stand as a hard rock of disciplinary authenticity, ready for a less spectacular attempt to break them down into singular, scattered efforts, by the multitude of professional "anonymous individuals". Some sort of, perhaps even extorted, *secondary advantage* of contemporary ethnological activities on the periphery does not lie in the recognition of its "transitional character", willingness to adapt, similarity or pragmatic leaning on external factors, but quite the opposite – in the possibility of getting realized within the hybrid environment of contradictory discourses and modes of finding the authentic voice. In that way, the aporic character of ancient epistemologic questions has perhaps been put into brackets, but not into a lasting delay, which is otherwise an obvious alibi for resistance and "denial of the theory" of recent positivistic and traditionalistic currents (including promotion of the exclusive status of discipline's modernistic heritage).

### **Work on the Periphery**

Having been avoided in its basic terminology as a dubious "import of theory", the post modernistic discussion herein appears with a later entry "through the

---

<sup>8</sup> Although I did not commit myself to detailed analysis, let alone to arbitration of its foundational arguments coming mainly from I. Kovačević and M. Milenković, I pointed to indicative discussion which has been taking place in the Serb ethnology over a longer period, about, let us phrase it as "the problem of post-modernism". Although strongly contextualized and encased within ideological indications, it partially touches the status of "the reality of fieldwork" itself, that is the question what should we, as ethnologists, "do with it" (comp., among others, Milenković, 2009, Kovačević, 2009. For a quality narrow disciplinary discussion about the problem of fieldwork, comp. Ivanović, 2005)

window”, and additionally burdened with contextual chaos of discourses, those being the conditions which now paradoxically create its authentic atmosphere. In that way, the problematisation of the field research after post-modernism, coupled with the uncertain status of its basic elements, to a large extent reducible into, not any more doctrinal, but methodologically conflicting and productive, issue of the possibility of transmitting the discourse, the communication of scientific traditions, that is to say the very dissemination of the theory within different paradigms and traditions. Although it fails to be of any help in the sense of finding the *final solution*, secondary importance and partition of this sort of disciplinary position is a working matrix of demystifying the postmodernist iconography and diminishing the paralyzing effects of the theoretical oversight. The problem of reality, “has been returned to reality”, the theory has been thrown “back to the fieldwork” wherefrom it (allegedly) arose. Moreover, from here it acts in its scandalous liveliness, inversion of goal and motive, in that form of carnival peripheral *postmodern* which was, perhaps in the most correct manner, although in the desperate forsaking of the trustworthy theoretical nomenclature, named “pasmaterna”! (comp. Biti 1996).<sup>9</sup> Therefore, it is possible that behind the syntagma “field research” still hides the murky and unselective idea of the cognitive, social and author’s character of disciplinary works, without any clear consistency regarding the relationship with the quality or the quantity of scientific production, also with the wide scale of contradictory scientific, professional and human values in the background. In that way, even within the relatively developed scientific communities, sooner or later appear the paralyzing effects of banal and unscientifically colored distinctions into *hardened field workers* and *unshakeable theoreticians*.

Therefore, theorizing of the fieldwork – even if some individuals consider deep and liberating insights into the discipline as its result, perhaps more often than necessary, is getting characterized as a “hostile activity”, thus increasing the professional disqualifications of competitive, so-called armchair work – conformism and immovability, narrowness of view, empty speculations, uneasy feeling and fear from direct contact, etc.. That is to say, in the midpoint of all local varieties and historical changes in the understanding of the profession, the advantage still goes to the idea of an ethnologist as a “hunter-collector” – faced with experiential status of cultural facts, as a subject with one’s own existential needs.

I shall herein mention the pioneer analyses of the profession’s identity which were conducted by Lidia Sklevicky in the early nineties, where we can find definite confirmation of the champion status of bibliographically moderately accomplished *purebred field worker* within the local scientific community. Work of Olga Supek from the mid-seventies points out the continuity of the fieldwork imperative, in that period positioned as a sort of “educational-correctional” practice for young experts,

---

<sup>9</sup> Vladimir Biti is otherwise the author of the most ambitious theoretical synthesis, and, to my mind, the most successful works which deal with “taming”, that is to say contextualization and social “detention” of the general (Western) theory (comp. 1989, 1994, 1995, 1997, 1998).

where the necessity of the long-term and repeated dwelling in the field easily turned itself into an alibi for permanent delay in writing and a self-sufficient form of scientific career. Aversion against the fieldwork, which marked the then new generations of ethnologists, pertained also to obscurity of its reduction to transmitting mode of communication, feudal usurpation of data and their misuse as a school evaluation tool. But it also concerned formalism and reduction of ethnographic interest, pious sticking to the contents and patterns of previous texts which had reduced fieldwork tasks onto beckoning and old-fashioned concern for preserving the present state of the culture. On the other hand, compulsory purpose of research threaded through the other opening in the immense multitude of regional and local examples, smallest differences in singular cases of *salt tossing* or kissing the house thresholds, all of them being potentially important and invariant. Huge amount of unauthorized works has been thus put into a reserve position of waiting for the deeper or any other sense, intended to be our debt to the future generations and rare courageous authors, while the ant-work of anonymous enthusiasts turned into experts oppression and inertia. The farce of the fieldwork communication itself, probably familiar to many, was hidden in an anecdotic form for a long time, without any right to develop into – at that time still unenthroned and even illegal – self-reflective expression. Its best and most juicy parts remained unrecognized, hidden, and in the best case stored within half-private notes. Prior to the publishing imperative, which became its subsequent parasite, the function of the fieldwork ethnologist, could be said, had been to simply *be there* occasionally, until both parties, *pupils and peasants* – tired from playing the given roles – in the end strived for complete mutual invisibility.<sup>10</sup>

But, where to look for the reasons for losing the experiential-reflective potential of the fieldwork and documentary situational dimension of ethnography, and particularly the suppression of works and authors who occasionally wanted to breathe new life and pertinence into it? Why had it, despite of all the declarative sympathy for its direct subject, lost, or failed to reach, that mythomorphic-poetic charm which was elevated to the throne of interdisciplinary holistic ideal by the late century theories? Before it loses exclusive rights over this style of writing – confronted with demanding subsequent conditions of its production and vending within the cruel environment of social and historic sciences – the traditional European ethnology had written into it many traces of social dominations. The remnants of that bad hierarchy, and even the inversion of its importance, due to which ethnography regularly surrendered to allegedly inferior levels in more obscure academic circles – consisting of uneducated heritage enthusiasts, educated non-experts, students, younger or local scientists, and rather female than male experts – had been transmitted in line with the boomerang law onto the outer status of ethnology, the eternal candidate among other academic disciplines, from which is expected

---

<sup>10</sup> The cheerful memory on our hiding in the grass from potential storytellers, I shall herein dedicate to my dear friend, the late ethnologist Dobrila Bratić.

ted to conduct the primary research, “material collection”, for further theoretical processing in the remote centers of interpretative power.

However, the special favorable conditions for reproducing the scientifically confirmed social subordinations were provided by the atmosphere of post-socialism, which in its euphoric rejection of ideological pressure had also rejected almost the complete heritage of local intellectual communities. In an emancipatory call for getting involved into the middle stream of hastily constructed paradigm of *European anthropology*, the East European fieldwork becomes a battle field for the fresh symbolic capital. That battle, after ignoring the existing records, no matter how rudimentary or eclectic, but also in some elements pioneering *domestic theory*, is now being fought over the documentary richness of insider insights. The absurdity of well informed and theoretically sensitive population of transitional experts is now a bare necessity of practical realization within the conditions of declarative cosmopolitan interdisciplinarity, where they are invited to abstain from prolonging the primary task of *documenting the material*, which is ever more expensive in terms of time and money, not to mention the skill and willingness of local ethnologists to – *instead of us* – endure after being thrown into the world.<sup>11</sup>

All in all, the situation itself speaks in favor of the need for the fresh form of thinking and practicing the fundamental ethnologic activities in smaller and more operational frameworks. Search for the “autochthonous theory” or “Franz Fanon of despised scientific traditions”, as it was put into words by Katherine Verdery (1996), implies that modes of realization cannot be always copied from canonized works, taken over in a fascinated, but always to some extent indifferent ways; instead, they have to be based on their inclusion, digestion and redefining.

Even had there been some reasons for caution or even indifference towards devastating criticism of anthropology which came from one untypical Californian department, especially in its millenaristic tones – it is still a paradox how the average contemporary ethnology failed to find the way of coping with “beautiful” aspects of

---

<sup>11</sup> One of the most impressive insights into the position of early transitional experts is the one written by Andreia Pleșu. “Those researchers had been forced to deal with the given subjects over many decades and they were suddenly confronted with the fact that their scientific curiosity must be repacked in line with the new repertoire of topics, if they wish to have access to money. Topics which, although not monitored and ordered any more, are still subject to economic, social, and sometimes even ideological demands. Those experts must accept specific methods, languages and strategies which have been determined beyond the reach of their individual choices. The concrete language (political correctness) is perhaps less absurd than the wooden language (political conformism), but it doesn’t make it less stiff and finally more acceptable. To end with, those researchers have been forced to accept strict “cannons” of prohibitions and permissions, even throughout their education. What they expected from the normalization after the year 1989 was the freedom from cannons which lack political sensitivity. They didn’t expect the limitations set forth by new cannons, with new prohibitions and concessions. Those researchers have been shaped by the long-term pressure of politization, guided and harassed by arbitrary censors, whose only competence was limited to dividing the libraries into permitted and “dangerous” books. To approach those minds with new lists of taboos, with whimsical recommendations and rules, is something that cannot be excluded from the “mental cruelty”” (Pleșu, 2004, 12)



anthropologic theory, in the period when works of European epistemology abundantly went in favor of it. Far from academic inferiority or devastating acceptance of the conditions of scientific market, there is a place of ethnography as self-sufficient and “dignified” text, close to everyday experiential cognizance in its full complexity of meaning, and not in the capacity of factual reservoir for elevated and established levels of imparting the scientific knowledge and its subsequent “culturalization”. For almost half a century there has been a noble invitation to serve as a counterpunct and controller of European reflection and Western logocentrism.

Return to unused heritage of *domestic ethnologies* doesn't imply exclusiveness and autism, but careful observation of effects and translations of theories within one's own experience and reflection. This also includes unpleasant awareness of the regression of cognitive and interpretative interests of ethnology, which has been maliciously growing over the last twenty years or so, and perhaps also points out the need for reconstruction and more intensive usage of heritage accumulated in the period between the sixties and the eighties.

The period preceding the official, academic and administrative *anthropologization* of European ethnologies, does not represent solely the period of pre-transitional unrecognizability and “crawling” of the discourse of the periphery: it is also characterized by the appearance of uninformed, different improvements, devoid of the wish for formal identification within the diverse and eclectic offer of methodological and theoretical frameworks. That form of provisional, imperfect, personally marked and responsible, but unburdened with authorship ethnographies – which we find scattered in the wide range of expressions, from the ethnology of everyday life and lifestyles, inspired by the critical theory, all the way to strong structural interventions which redesigned the used up meaning of traditional ethnography – represent both the meaningful and strategic elements for delineating the optimal dimensions of “temporary autonomous zones” – ethnological work in the global periphery.

### Bibliography

- Amit, Vered. 2000. *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge.
- Čapo Žmegač, Jasna, Gulin Zrnić, Valentina, Šantek, Pavel (ed.). 2006. *Etnologija bliskoga. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Zagreb. Library 'Nova etnografija'. Institut za etnologiju i folkloristiku. Naklada Jesenski i Turk.
- Biti, Vladimir. 1989. *Pripitomljavanje drugog. Mehanizam domaće teorije*. Zagreb: Biblioteka Filozofska istraživanja.
- Biti, Vladimir. 1994. *Upletanje nerečenog. Književnost/povijest/teorija*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Biti, Vladimir. 1995. Institucionalizacija semiotike u domaći akademski život. In *Trag i razlika* (Biti, Užarević, Ivić, ed.). Zagreb: Naklada MD.
- Biti, Vladimir. 1997. *Pojmovnik suvremene teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Biti, Vladimir. 1998. Teorija i postkolonijalno stanje. *Republika* 5-6. Pp. 74-97.

- Buchowski, Michal. 2004. *The Hierarchies of Knowledge in Central-Eastern European Anthropology*. *Anthropology of East Europe Review*, vol. 22, No. 2, 5-14.
- Buchowski, Michal, 2006, *The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother*. *Anthropological Quarterly*, vol. 79 no. 3, pp. 463-482.
- Faubion, James, Marcus, George (ur.). 2009. *Field-work is Not It Used to Be*. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition. Cornell University Press. Ithaca and London.
- Foucault, Michel. 1971. *Reči i stvari. Arheologija humanistički znanosti*. Belgrade: Sazvežđa.
- Frykman, Jonas, Gilje, Nils (ed.). 2003. *Being there*. New Perspectives on Phenomenology and the Analysis of Culture. Lund: Nordic Academic Press. 7-51.
- Gupta, Ahkil, Ferguson, James (ed.). 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Filed Science*. Berkeley: University of California Press.
- Ivanović, Zorica. 2005. „Teren antropologije i terensko istraživanje pre i posle kritike reprezentacije“. In *Etnologija i antropologija: stanje i perspektive* (Gavrilović, Ljiljana and Radojičić, Dragana, ed.). Anthology 21. Belgrade: Etnografski institut SANU. pp. 123-140.
- Kovačević, Ivan. 2009. „Modernizam i strukturalizam. Srpska etnologija/antropologija u posljednjoj četvrtini dvadesetog stoleća“. In *Strukturalna antropologija danas*. Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa. (ed. Dragana Antonijević). Belgrade: Etnološka biblioteka vol. 40. pp. 8-31.
- Milenković, Miloš. 2009. „Eh, da je Derida propustio taj let... O procenjivanju dometa tzv. američke antropologije iz Beogradske strukturalno-semiološke škole antropologije folklora“. In *Strukturalna antropologija danas*. Tematski zbornik u čast Kloda Levi-Strosa. (ed. Dragana Antonijević). Belgrade: Etnološka biblioteka vol. 40. pp. 32-57.
- Plešu, Andrei. 2002. "Financing Difference: Fostering the Social Sciences in the Field of Tension Between Homogenization and Differentiation". In *Cultural and Social Anthropology in Central and Eastern Europe*. Three Social Science Disciplines in Central and Eastern Europe: Handbook on Economics, Political Science and Sociology (1989-2001). Max Kaase & Vera Sparschuh, eds. Agnieszka Wenninger, co-ed. Berlin – Bonn - Budapest 2002 through Knowledge Base Social Sciences in Eastern Europe, available at: <http://www.cce-socialscience.net/index.html>
- Prica, Ines. 2000. "Povratnik s terena: Konceptualni ideal i izvedbene mogućnosti dijaloga u etnografskom tekstu". *Narodna umjetnost* 37/2, Zagreb, pp. 47-67.
- Sklevicky, Lidya. 1991. „Profesija etnolog – analiza pokazatelja statusa profesije“. In *Simboli identiteta (studije, eseji, građa)*. Rihtman-Auguštin Dunja ed. Zagreb: Biblioteka Hrvatskog etnološkog društva. pp. 45-72.
- Supek, Olga. 1976. „Od teorije do prakse i nazad. Mogućnost marksističkog shvaćanja u -etnologij“. *Narodna umjetnost* 13: 57-66.
- Velčić, Mirna. 1991. *Otisak priče. Intertekstualno proučavanje autobiografije*. Zagreb: August Cesarec.
- Verdery, Catherine. 1996. *What Was Socialism, and What Comes Next?* Princeton Studies in Culture/Power/History.

Инес Прица

**О преносивости теренског искуства  
– осврт на мета-методолошке увјете транзицијскога терена –**

*Кључне речи:* терен, теорија, хијерархија знања

У тексту се сажето и заоштрено у контексту што га на различите начине подразумијевају „домаће етнологије“, назначују домети терена као оспораване али неизбјежне етнолошке знанствене праксе, с посебним освртом на мјеста гдје нужност њезиних ограничења мутира у специфичне стратегије манипулације знањем и академском моћи.

[Type text]

UDC: 316.7:303 ; 316.334.56:316.72(497.113)"2005/2006"

DOI:10.2298/GEI1002026S

Accepted for publication: 29.09.2010.

**Marina Simić**

Faculty of Political Science in Belgrade,

University of Belgrade, Serbia

[marinasimic@yahoo.com](mailto:marinasimic@yahoo.com)

## **Fieldwork Dilemmas: Problems of Location, Insiderhood, - and Implicit Discourses**

In this paper I want to address some problems of so-called ‘native anthropology’ and anthropology more broadly, through the native anthropologists’ double – insider-outsider position. Drawing from my own fieldwork research on post-socialist transition and cosmopolitanism in the northern Serbian town of Novi Sad in 2005 and 2006, I want to investigate the issue of *location* and complex processes of positioning and othering in which I was caught myself due to my ‘double position’ as an insider and outsider and through which my informants understood and made sense of their ‘place in the world’. This positioning is relevant for the investigation of the social processes of identification and location-building as a one of the key anthropological issues, as well as for understanding of the construction of *anthropological location* itself.

*Key words:* hierarchy of places, anthropological location, anthropology at home, othering and alterity

### **Introduction**

Looking back to the recent history of (western) anthropology, its reflexive turn in the early 1980s mostly manifested itself as a problem of ethnographic representation. As George Marcus, one of the leaders of this literary anthropological turn, himself recently wrote,

“since the 1980s, and the Writing Culture critique of ethnographic representation, the writing of ethnographic texts in anthropology has been distinguished by the perennial appearance of new works composed of tropes and stylistic strategies that reflect the diverse influences of the period of critique” (Marcus 2007: 1127).

He further argues that we need to “push the spirit of experiment back toward the conditions of producing ethnography in fieldwork” (ibid).

In this paper I would like to join this quest, linking my research to those, who long before this Marcus’s confession, tried to think about the concept of fieldwork and what Clifford (1997) calls (anthropological) “fieldwork habitus” (on the ‘problem of fieldwork,’ see for example Gupta and Ferguson 1997a; Amit 2000; cf. an useful overview by Ivanović 2005). In that sense, I want to investigate the constitution of the social existence of human beings as the subjects of anthropological knowledge as they emerge from the different practices of fieldwork. I will focus on processes of *othering* and *alterity* and formation of counterparts that were central for the constitution of the discipline from its very beginning, regardless of the particular national tradition of its practicing, i.e. *othering* being made on the principle of class and race, such was the case in Eastern European and Latin American anthropology, or on the colonial distance as it was in Britain and France.

I will focus on fieldwork practice of a certain kind of anthropology at home, trying to answer the following questions: which kind of anthropology is anthropology at home; which kind of anthropologists are native anthropologists and as which kind of subjects their informants can emerge. Drawing from my own fieldwork research on post-socialist transition and cosmopolitanism in the northern Serbian town of Novi Sad in 2005 and 2006, I want to investigate the issue of *location* and complex processes of positioning and othering in which I was caught myself due to my ‘double position’ and through which my informants understood and made sense of their ‘place in the world’.

## Researching cosmopolitanism in Serbia

### *What I wanted to do in the “field” of Novi Sad*

My research focused on the relationship between processes of identification, location and politics in Serbia. Starting point of my research was to investigate the relationship between identity and politics, and the complexity of what this might mean in contemporary Serbia, particularly for young Serbs. I wanted to consider the complex and often contradictory process of how people understand themselves in relation to their history, to their contemporary lives, to particular and more general others with whom they compare themselves and in relation to concepts, ideals and stereotypes about how, and who, they might like to be.

In that sense, my research records the way a particular group of people – mostly young, well-educated and relatively high social status Serbs feel dislocated by recent socio-political changes which they feel have left them with a ‘spoiled identity’ to borrow a Goffman (1968) phrase. Drawing from former Yugoslav ‘exceptionalism’ among socialist countries and in order to get beyond, or

perhaps above, their national identification they attempt to be cosmopolitan – people without a particular nationality; people whose cultural, aesthetic and moral sensibilities have made them the same as others from around the world who share the same sensibilities. However, as many authors have noted almost any use of ‘cosmopolitanism’ must be explained through its geographical specificities. Following a similar line and focusing on different social practices (including travel, music, shopping) as constitutive rather than reflective of identification I tried to find a more nuanced way of exploring people’s experiences in post-socialist Serbia.

I decided to locate myself in Novi Sad, capital of the north-west Serbian province of Vojvodina with around 300,000 inhabitants, between August 2005 and September 2006.

I focused on young, mostly well educated people who understood themselves and were usually understood by others as people with high cultural capital and pro-Western cosmopolitans. Some of them were students, and some of them were employed or unemployed professionals. I came to know the families of some of them and befriended some older people, whom I met in Novi Sad. However, I primarily spent my time with highly educated urban people who were Novi Sad ‘born and bred’; although some of them came there as students and some of those stayed after they finished their studies.

My aim was not to conduct a community study “grounding the interpretation in whole lives known in their totality” (Ferguson 1999: 21). I have been interested in discursive practices that people use to construct themselves as cosmopolitan, ‘European’ subjects, and the tactics they employ in comparing themselves to concepts, ideals and stereotypes about how, and who, they would like to be. Instead of focusing on the explicit expressions of national identity, I focused on various *everyday practices* that served as a window through which to analyse the discursive cultural meanings of ‘Serbian-ness’ and ‘European-ness’. I was trying to understand people different ways in which people employ these ideas in order to conceptualise recent changes and their own social position. I often relied on what Fernandez calls “revelatory incidents”, which he defines as “especially charged moments in human relationships which are pregnant with meaning” (Fernandez 1986: xi). I believe that my long-term participant observation made me present at many of these incidents and I tried to place them “in their multiple contexts, to tease out their multiple meanings” (ibid). In other words, I was interested in what these conceptualizations *do* for the people I was working with, how these narratives and some practices allow them to position themselves in a series of social fields and in relation to a series of divisions, processes and contexts. I focused on processes whereby my informants’ positioning was acted out in different places, whose importance was constructed through comparisons with something somewhere else. My informants tried to understand themselves through certain ‘global’ practices (like music playing and listening and shopping) that they understood as ‘dislocated’ – not tied to a

particular place – and I focused on their positioning tactics towards the imagined ‘global space’ they constructed through various practices, and that was my necessity tied to the *particular places* in Novi Sad (see Appadurai 1995, 2000). Thus, I spent a considerable amount of time with people in public spaces, but also in more private settings. My informants tried to claim and establish a certain public space for themselves in Novi Sad (for example certain bars, or clubs), but my focus was not on the construction of public space as such. This was a consequence of the very nature of my fieldwork as I wanted to capture a range of practices and meanings that were not located in one place (see also Jansen 2005a). Thus, in order to capture those meanings I followed my informants around Novi Sad and between Novi Sad and other places. I went shopping with them and visited concerts and public lectures that my informants were interested in. I also visited parents of some of them usually for several days or a weekend. I went regularly to the American corner, a small cultural centre sponsored by the American Embassy in Belgrade, where I also volunteered. I visited NGO organizations where some of them worked and helped with translation and other works. I frequently visited houses of some of my informants and I also hosted them and conducted numerous semi-structure interviews.

In the following section I will explain some of the fieldwork strategies that I used in more details. Most of them emerged during my fieldwork and became integral part of the research itself revealing the very paradox of the cosmopolitan location I wanted to investigate in the first place.

#### *How I did it: problems of insiderhood and implicit discourses*

My initial idea was to focus on the Exit festival of Western popular music and to use it as a case study for my research. However, that was not that easy for several reasons that I will briefly describe. When I arrived in Novi Sad, I made contact with a lecturer at the Novi Sad University Department of Sociology who had conducted some research on Exit. He introduced me to some of the Exit team members and I arranged to have interviews with them. However, my proposal to volunteer in the organization was not accepted and I had to rely on individual interviews. I found that inadequate and it was clear that I was not going to be able to take ‘anthropology of organizations’ approach and follow the production of the festival from beginning to end. Initially, I found this frustrating and I had to change my research focus expanding my topic and widening my research network. I befriended a few people from the festival organization, which helped me to expand my social network and meet different people, as some people from Exit used to work in different NGO organizations. They introduced me to their friends and my social network started to expand.

However, there were still some difficulties, which emerged for two different, but related reasons. One was my position as a ‘native’. The second one was a simple lack of a socially recognisable job. I had to place myself socially: as a ‘native’ and a person with certain social roles in a certain town. It was diffi-

cult to meet people without having a regular job or other regular social activity as virtually all of my informants were studying or working. This is not unknown for anthropologists working in urban settings (see for example Ferguson 1999) and I tried to solve it by gaining access to different locations where I was able to participate regularly in the lives of my informants. These included occasional volunteering in the NGO organization of some informants where I helped with English translation; regular visits to three rock bands' practice sessions, and participating in the conversation classes in the American Corner, a small cultural centre sponsored by the American Embassy in Belgrade. These activities made my time more structured and provided me with the opportunity to meet my informants on a regular basis and expand my contacts.

But it was not enough to place myself physically; I also needed to position myself in relation to the more abstract and particular others my informants were comparing themselves to. That I was born in Serbia and I spent most of my life there, was clear to my informants, but many people found it rather odd that someone from Serbia, doing her PhD in Britain, would come to do research in Serbia. Furthermore, I had never lived in Novi Sad before and most people wondered why on earth I was renting an apartment in Novi Sad if I had my own place in Belgrade; why did I not just commute, it is 80km away and it would be cheaper?

There are several reasons for this questioning on the part of my informants. One reason in very fact of doing anthropological fieldwork in an urban setting and the second one relates to my own social identity as a 'local'. I will only briefly address the first one, as it is not crucial for my main argument here. The very word 'fieldwork' is usually used in relation to manual workers, like electricians when they go to work on the electric supply in 'the field', or for tax inspectors when they go (physically) to check on companies. It can also be used by archaeologists or geologists, but it always involves a longer or shorter visit to the field, not a prolonged period of 'life in the field'. In addition, as I did not have any questionnaires and did not want to conduct structured interviews, I was frequently dismissed. Furthermore, some of my informants felt uncomfortable about the relative informality of ethnographic fieldwork, the way that it is not marked by a clipboard, a tape recorder or a particular time or place where it occurs, although I made clear to my informants that I was doing a PhD research and never used any material I was told not to. All this made people I met highly suspicious of the kind of work I might be doing.

Anthropology is not a common practice that people in Novi Sad regularly encounter (as it is not for most people in the world) and most of my informants understood anthropology as a discipline that study remote ethnic and "racial" others, or in the Serbian variant "socially remote" peasants, which reveals clear social hierarchy between those who study and those are studied. This is more or less common response to anthropological investigation by people who are not usual subjects of the discipline and I in the next section I want to focus to the fi-



eldwork challenges that were specific to the research I did becoming the very part of the research itself.

My relationship to the people I encountered in the field was clearly marked by my social identity as a 'local', but also as someone who had an experience in 'the West'. Most of the time people assumed that I knew what they were talking about, even if they did not explain it fully to me. When they were not sure if I shared a particular experience, they would usually ask, "Were you here during the NATO bombing?" or, "Were you here in 2000". As my answers were mostly positive, they would usually continue with, "well, then you know", or "what more can I tell you?" Sometimes my informants found my questions rather rude, it seemed that I was trying to make a distinction between myself and them, pretending not to know things I should know from simply being 'a local'.

But, although I was understood as being a 'local', and thus not a foreigner, nor someone from 'the West', I was also someone with experience of the West and was frequently talked in discussions about the 'situation' in Serbia and Serbian 'collective position' in the world. Sometimes, I was asked about certain things in 'the West'<sup>1</sup> (politicians' behaviour, or working habits, for example), but these questions were virtually never direct; rather, they were often rhetorical. Thus, when people discussed the situation in Serbia and compared it with 'the West', questions addressed to me were usually phrased as "is there anywhere else in the world that has ... this kind of behaviour" [trains not being on time, clerks being rude, government cooperating with mafia, etc]. These ideas were drawn from the reservoir of the firmly entrenched Occidentalistic ideas (Carrier 1995) and a specific cultural intimacy (Herzfeld 1997) that my informants assumed I share simply by being Serbian. People used to simply say 'Pink and all that', or 'Pink culture', or 'those Mafiosi', or 'these *sponsoruše*', drawing from a well-known repertoire that anyone who had lived in Serbia in recent years would recognise.

Research on former Yugoslavia has also stressed the impression of internal homogeneity and consensus about the questions of Serbia's relative position in the world regardless of the particular evaluation of the relationship as positive or negative (cf. Jansen 2006). As Jansen explains

"people's narratives constructed around a set of catchwords and phrases can then be seen as mechanisms by which they position themselves, consciously and unconsciously, in relation to dominant discourses in confusing times" (Jansen 2006: 436; cf. the approach by Živković 2000).

The homogeneity of these ideas was very strongly expressed and difficult to challenge. There were certain 'story lines' (Hajer 1995) that "make some sen-

---

<sup>1</sup> Here the term 'West' is understood as a fairly homogenous and stereotypical concept, mostly referring to a set of assumed ideal practices, beliefs and material and structural conditions existing in north-western Europe, north America and wealthy, mostly Anglophone, areas of other parts of the world.

se of order in discursive praxis possible, because when an actor uses a certain story line, it is automatically expected that the addressee will respond within a similar framework” (Jansen 2006: 439). This kind of practice happened quite often during my fieldwork, but was not restricted just to talking. People also expected that I should be able to understand certain situations and accidents by connecting them to a wider and shared discourse about commonly understood ideas about state, culture, or ‘Europe’, to mention but a few.

Regardless of some other disadvantaged identities ascribed to me, like being a woman and from the Serbia ‘down-south’, which was considered to be a less developed and less sophisticated part of the country, more often I was simply a ‘local’ and people assumed that we understood each other, even when things were not said explicitly, or when there were only a few hints about the ways certain situation, or incident should be interpreted. A similar attitude, commonly called ‘half-talk,’ has been mentioned in ethnographic research on the former Soviet Union. Thus, Boym writes that

“There used to be a saying among Soviet intelligentsia – “to understand each other with half-words.” What is shared is silence, tone of voice, nuance of intonation. [...] This peculiar form of communication “with half-words” is a mark of belonging to an imagined community that exists on the margin of the official public sphere. [...] Communication with half-words secures the unspoken realm of cultural myths and protects the imagined community from outsiders and, in a way, from its own members” (Boym 1994: 1).

I would similarly argue that this occurred during my fieldwork. But the distinction between a private spheres where ideas could be freely exchanged, as suggested by Boym (1994) and the outside world of ‘official discourse’ was not so simple (see critique by Yurchak 2006; cf. Jansen 2006). In my view, my informants did not dwell on my ‘insiderhood’ in order to distance themselves from the official discourse, but would rather speak in ‘half-talk’ because the issues they were about, were understood to be so widely shared and self evident that they did not require ‘full-talk’, as it were. Thus, my biggest difficulties in terms of social relations occurred when I was challenging some of those assumptions or when I simply asked for further explanation. I think there are two reasons for this; one is related to the shared ‘cultural intimacy’ described above, and the second one relates to the power inscribed to anthropological research in general and the ways my informants understood my own access to it. Some of my informants felt that they were exposed to critical judgment from outsiders (journalists and politicians, but also historians and anthropologists) who did not know much about the country and who pronounced on the character of Serbs as if they were some kind of ‘exotic species’ (cf. Živković 2000, 2001). In other words, my informants complained that they were treated as the Other – the usual subjects of anthropological research (as well as of journalistic sensational reporting) - while they claimed to be (however ambiguously) ‘proper’ Europe-

ans and consequently should not be the subjects of anthropological studies at all.

There have of course been similar problems of access and social distinction raised in the anthropological studies of elites (see for example Marcus 1993, Lotter 2004), but the difference here was that people were concerned about their 'national' reputation, not their social status (similar complaint about 'objectification' is raised in some other post-socialist ethnographies, cf. De Soto 2000). Asking questions like someone who is an outsider clearly resembled the practice my informants condemned and made me look like a 'fake outsider'. Similar experiences are recorded by other 'native anthropologists' (Messerschmidt 1981; Bakalaki 1997), whose questions and interest in local affairs was taken as "expressions of [the anthropologist's] difference from them, indications of asymmetry in morality or social hierarchy" (Bakalaki 1997: 511). In my ethnographic context there was also an implication that by asking some questions I was pretending not to be 'native' anymore and not to understand 'the situation' now I had 'exited', while the idea of 'exit' from the country was one of the key issues for my informants (on hostility between those who went and those who stay in a different, but applicable context see Grünenberg 2006).

Thus, my "methodological problem" was not simply a technical question of "access" encountered by many anthropologists around the world. My informants found my questions rather rude, as it seemed that I was trying to make a distinction between myself and them, pretending not to know things I should know from simply being 'a local'. Thus, the problem of access, was part of the very problem I tried to understand anthropologically, revealing the hierarchy of places and symbolic geography that was central for people with whom I worked. There was a deep concern amongst virtually all of my informants about Serbians' collective 'position in the world,' their reputation. Bakalaki (2003), following Augé, (1999) writes that many peoples who have experienced colonial domination or semicolonial westernization (Greece included) were very reflexive "over the nature of their society and its relations to other more developed societies" (Bakalaki 2003: 211). People in Serbia, in my experience, share that concern. It is a common practice among people of various social backgrounds to discuss Serbian social standing amongst the 'world's nations' in everyday conversation and in all possible circumstances. Different kinds of daily encounters (from shopping to paying bills) are commonly used as an indicator of the Serbian 'situation' and Serbia's position in comparison with the more developed countries of the West (or 'less developed' countries of Africa). For example, if a clerk in a post office was rude and non-interested in the customers, or if people drive carelessly, common commentary was that the reason for such practice is a failure of the Serbian state and Serbs to follow the rules of the modern/Western state. Here modernity is understood as

"the progressive approximation of statehood, technology, science, and especially lifestyles, aesthetic values and levels of consumption perceived as

characteristic of ‘Europe’ — a term referring to the wealthy Western European countries, but also used as a gloss for the developed world generally” (Bakalaki 2003: 110).

The specific features of modernity achieved in socialist Yugoslavia and Serbia have been contested, but there was a clear consensus about modernity as progress (in all social spheres: from consumption to aesthetic values) and rule of law (cf. Bakalaki 2003). A common idea among people in Serbia was that before the ‘fall of the 1990s’, Serbia (in socialist Yugoslavia) achieved a certain level of modernity, which although probably not as good as that of the West, was still much better than the situation in the 1990s. Understanding of the nature of socialist modernity varied, as well as the explanatory tools people used to describe why things went wrong in the 1990s but the commonly held opinion was that Serbia’s ‘collective position’ in the world changed for the worse. These discourses were strikingly homogenous (cf. Jansen 2005) and people from various social backgrounds shared similar concerns and ideas about ‘Serbian collective belonging’. The same applied to my informants who shared the same anxieties about Serbia’s collective position in the world.<sup>2</sup>

That does not mean that I am arguing that there is a singular native’s point of view that would simply represent ‘the Serbs’. But, as Bakalaki writes about Greece, Greeks tended to represent their society as homogeneous when juxtaposing it to the more affluent societies of northwestern Europe (cf. Herzfeld 1986, 1999), thus generating a “national level of cultural identity” (Bakalaki 2003: 210). I would argue that something similar applies in the Serbian context. People are highly concerned about their ‘collective’ position in the world and about a perceived threat to Serbia’s membership in ‘the family of modern/European nations’. These widely shared concerns and ideas were made into a repertoire of common knowledge that was highly predictable and difficult to challenge. My aim was not to investigate or challenge the homogeneity of those concepts, but I tried to describe how they were expressed ethnographically and for whom they were significant and in which circumstances. Thus, in order to establish a basic rapport with my informants and to bring to the surface things that people seldom explicitly talked about, I realized that I needed to build on my own experience of growing up and living in Serbia, simply in order to be able to talk to people in a meaningful way and to be able participate in the life of the city. I realised that I should start by using my knowledge of the region, instead of behaving as ‘someone who had arrived from nowhere’. To this end, I introduced my fa-

---

<sup>2</sup> There were also people who rejected ideas of ‘the West’ as something *good* and as something to aspire towards. However, as the Milošević government was highly anti-Western, most of my anti-nationalist informants also adopted a contrary, pro-Western position in a simple binary logic (cf. Radović 2007, 2009). However, most of them were not naïve believers in ‘Western paradise’, but were sometimes rather cynical in their attitude: claiming that they will become critical about the West (in a way Western left is critical about Western countries) once they live in Western-like Serbia.

mily and friends from Belgrade and other parts of Serbia to my new friends in Novi Sad, connecting them with each other and participating in the networks I already had. This is similar to the position of 'non-local' anthropologists who frequently have to establish fictive bonds of kinship in order to be able to do fieldwork (Kaufmann and Rabodoarimiadana 2003). What I find unique in my ethnographic experience is that I not only needed to establish those bonds, but that I simultaneously had to use my own position as 'insider/outsider' and share it with my informants.

Locating myself in this way and using these strategies I was able to meet people on a regular basis and participate in their everyday activities varying from daily use of public transport to shopping. I conduct long semi-structured interviews that included not only life and family histories, but also elaborations on different ideas about culture, state, and the relationship with the West, and various other topics. Travelling with my informants, but also visiting the American Corner and helping my informants with visa applications helped me to explore topics which might otherwise have seemed difficult to investigate ethnographically, such as the concept of the state and its transformation. Further, by spending time with people attending concerts, sitting in bars, or going shopping, I was able to ethnographically explore the 'urban' as a metaphorical space where cosmopolitanism occurs and investigate the relationship between ethics and aesthetics as it occurs in music and was connected with the idea 'urbanity'. Finally, I ended up using the Exit music festival as an ethnographic example of an event where these different issues come together: music, politics and aesthetic appreciation. As a result, I was able to explore different issues that emerged during my research in different guises and were important for my informants and their understanding of themselves and their place in the world.

## Conclusion

Problematising the idea of fieldwork that basically stem from the idea of travel, many anthropologist in the 1990s, objected to the "hierarchies of the fieldwork sites", as they are called by Gupta and Ferguson (1997b) pleading for the deconstruction of the dichotomies of traditional anthropology "insider"- "native" versus "outsider"- "foreigner", based on the deconstruction of the concept of culture as holistic and bounded whole. However, this deconstruction did not cancel the "hierarchy of places" that still makes implicit discourse operating both in academia and in "the field" making the issue of location equally important for anthropologists and for their informants.

I did my fieldwork in a place that is usually imagined, both in academic writing and among people who classified themselves as such, as being less 'European' than 'Europe proper', in a region that is understood as more 'European' than the rest of the country, but whose 'European-ness' is still contested (Bakić-Hayden and Hayden 1992, Bakić-Hayden 1995, Jansen 2005). The dis-

inction between 'Europe' and its 'outside' was a very powerful explanatory tool that people use in a wide range of contexts in order to make more general points about the 'situation in Serbia'. The issue of location, especially my own location, became very important for my research and I got caught together with the people I studied in the complex processes of positioning and othering, through which my informants understood and made sense of their 'place in the world'. Understanding of these processes could be an important contribution to a wider anthropological discussion on power and *othering* that can be gain through the anthropological studies of the Balkan.

### References cited:

- Amit, V. Ed. 2000. *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London and New York: Routledge.
- Appadurai, A. 1995. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology, in: *Recapturing Anthropology: Working in Present*. Ed. by Richard G. Fox, pp. 191-210. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Appadurai, A. 2000. *Modernity at Large Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis/London: Univ. of Minnesota Press.
- Bakalaki, A. 1997. Students, Natives, Colleagues Encounters in Academia and in the Field. *Cultural Anthropology* 12(4): 502-526.
- Bakalaki, A. 2003. Locked into Security, Keyed into Modernity: The Selection of Burglaries as Source of Risk in Greece. *Ethnos* 68(2): 209-229.
- Bakić-Hayden, M. and R. M. Hayden. 1992. Orientalist Variations on the Theme "Balkans": Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics. *Slavic Review* 51(1): 1-15.
- Bakić-Hayden, M. 1995. Nesting Orientalism: the Case of former Yugoslavia. *Slavic Review* 54(4): 917-931.
- Boym, S. 1994. *Common Places: Mythologies of Everyday Life in Russia*. Cambridge, Mass. and London: Harvard Univ. Press.
- Carrier, J. G. 1995b. Ed. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Oxford UP. Cambridge, Mass. & London, England: Harvard UP.
- Clifford, J. 1997. Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology, in: *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Ed. by A. Gupta and J. Ferguson, pp. 185-222. Berkeley: Univ. of California Press.
- De Soto, H. G. 2000. Crossing Western Boundaries: How East Berlin Women Observed Women Researcher from the West after Socialism, 1991-1992, in: *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Post-socialist States*. Ed. H.G.de Soto and N. Dudwick, pp. 73-99. Wisconsin, Med.: The Univ. of Wisconsin Press.
- Ferguson, J. 1999. *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Fernandez, J. W. 1986. *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indian UP.

- Goffman, E. 1968. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin Books.
- Grünenberg, K. 2006. *Is Home where the Heart is, or where I Hang my Hat? – Constructing Senses of Belonging among Bosnian Refugees in Denmark*. Københavns Universitet: Sociologisk Institut.
- Gupta, A. and J. Ferguson Ed. 1997a. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Gupta, A. and J. Ferguson 1997b. "The Filed" as Site, Method, and Location in Anthropology, in: *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Ed. By A. Gupta and J. Ferguson, pp.1-46. Berkeley: Univ. of California Press.
- Hajer, M. 1995. *The Politics of Ecological Discourse*. Cambridge: Clarendon Press.
- Hastrup, K. 1987. Fieldwork among friends: Ethnographic Exchange within the Northern Civilization, in: *Anthropology at Home*. Ed. by A. Jackson, pp. 94-108. London and New York: Tavistock Publications.
- Herzfeld, M. 1986. *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. New York: Pella.
- Herzfeld, M. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York and London: Routledge.
- Ivanović, Z. 2005. Teren antropologije i terensko istraživanje pre i posle kritike reprezentacije.
- Etnologija i antropologija: stanje i perspective*. Zbornik Etnografskog Instituta SANU: 123-141.
- Jansen, S. 2005. *Antinacionalizam: Etnografija otpora u Beogradu i Zagrebu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Jansen, S. 2006. The (Dis)comfort of Conformism: Post-war Nationalism and Coping with Powerlessness in Croatian Villages, in: *Warfare and Society: Archaeological and Social Anthropological Perspectives*. Ed. by O. T. Thrane H. and H. Vandkilde, pp. 433-446. Aarhus: Aarhus UP.
- Kaufmann, J. and A. P. Rabodoarimiadana, 2003. Making Kin of Historians and Anthropologists: Fictive Kinship in Fieldwork Methodology. *History of Africa* 30: 179-194.
- Lottter, S. 2004. Studying-up Those who Fell Down: Elite Transformation in Nepal. *Anthropology Matters Journal* 2004 6 (2): without page numbers available at: [http://www.anthropologymatters.com/journal/2004-2/lotter\\_2004\\_studyingup.htm](http://www.anthropologymatters.com/journal/2004-2/lotter_2004_studyingup.htm)
- Marcus, G. E. 2007. Ethnography two decades after writing culture: from the experimental to the baroque. *Anthropological Quarterly* (Fall): 1127- 1145.
- Marcus, E. 1993. *Elites: Ethnographic Issues*. Albuquerque: Univ. of New Mexico Press.
- Messerschmidt, D. 1981. On Anthropology at "Home", in: *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*. Ed. by D. Messerschmidt, pp. 1-14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Radović, S. 2007. Evropa kao politički simbol u izgradnji identiteta postsocijalističkog društva. *Antropologija* 4: 48-60.
- Radović, S. 2009. *Slike Evrope: Istraživanje predstava o Evropi i Srbiji na početku XXI veka*. Beograd: Etnografski institute SANU.

- Yurchak, A. 2006. *Everything was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton and Oxford: Princeton UP.
- Živković, M. 2000. Telling Stories of Serbia: Native and Other Dilemmas at the Edge of Haos, in: *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Post-socialist States*. Ed. H.G.de Soto and N. Dudwick, pp. 73-99. Wisconsin, Med.: The Univ. of Wisconsin Press.
- Živković, M. 2001. *Stories Serbs Tell Themselves (and others) About Themselves: Discourses on Identity and Destiny in Serbia since the Mid 1980s*. Unpublished PhD dissertation. University of Chicago.

Марина Симић

## **Терен нативне антропологије: Проблеми лоцирања, припадности и имплицитних дискурса**

*Кључне речи:* хијерархија локалитета, антрополошки локалитети, други и различити

Проблематизујући идеју антрополошког терена насталу на старој модерничкој идеји путовања, многи антрополози су деведестих година прошлог века писали против „хијерархије места терена“ (Gupta and Ferguson 1997b) залажући се за деконструкцију дихотомије традиционалне антропологије засноване на опозицији између позиција инсајдера-„домаћег“ и аутсајдера-странаца, пре свега кроз деконструкције концепта културе као холистичке и јасно омеђене целине – као ствари. Међутим, ова деконструкција често није била довољна за укидање „хијерархије места“, која још увек представља имплицитни дискурс који оперише и у академској антрополошкој пракси, и на „теренима“ којима се антрополози баве, чинећи тако проблем места (локације) и лоцирања подједнако важним и за антропологе и за њихове информанте.

У овом раду желела сам да истражим неке од проблема такозване „нативне антропологије“ и антропологије уопште кроз анализу двоструке позиције нативних антрополога, као инсајдера и аутсајдера. Фокусирајући се тако на једну врсту антропологије код куће, покушала сам да одговорим на неколико питања: која врста антропологије је антропологија код куће, какви антрополози су нативни антрополози и какви могу бити субјекти истраживања настали у нативној антрополошкој пракси. Базирајући се на теренском проучавању пост-социјалистичке транзиције и космополитизма у Новом Саду 2005. и 2006. године, у овом раду сам анализирала неке од проблема *лоцирања* и комплексних процеса позиционирања и подругојачења (othering) кроз које су моји информанти разумели своје „место у свету“ и друштвено-политичке промене које су се око њих дешавале и у којима сам и сама морала да учествујем захваљујући својој двострукој позицији. Процеси позиционирања кроз које се ове праксе реализују важне су за проучавање друштвених процеса идентификације и конструкције места



(location-building) као једне од кључних тема антропологије уопште, као и за контрукцију места и терена саме антропологије.

## Соња Петровић

Филолошки факултет у Београду

[sonjapetrovic@sbb.rs](mailto:sonjapetrovic@sbb.rs)

### Теренско истраживање фолклора – перпетуирајући процес

У раду се најпре даје сажет преглед теренског рада у области фолклора од 15. века до данас, са становишта књижевноисторијских и фолклорних студија и с освртом на методологију и питања професионализације и институционализације теренског рада. Други део овог прилога извештава о обуци студената српске књижевности и језика за теренско истраживање фолклора и постигнутим резултатима у склопу овог изборног предмета који се предаје на Филолошком факултету Универзитета у Београду. У завршном делу рада изнете су тешкоће и предлози везани за чување, систематизацију, индексирање и дигитализацију фолклорне теренске грађе, предлози за обједињавање фолклорног теренског материјала и стварање базе података.

*Кључне речи:* теренско истраживање фолклора, сакупљање грађе, интердисциплинарне студије фолклора, студентска обука, база података

Термин ‘фолклор’ подразумева стваралаштво засновано на традицији које се може изразити речима (народне песме, приповетке, пословице итд.), музиком (певање, музика), покретом и извођењем (народне игре, драме, обредна драматизација) и облицима материјалне културе (разни видови народне уметности, градитељства, музички инструменти),<sup>1</sup> али исто тако означава и научну дисциплину која се бави оваквим стваралаштвом.<sup>2</sup> Будући да је подручје фолклора широко и многострано, поједине његове аспекте проучавају различите научне дисциплине, властитим методолошким апаратом и свака у свом домену интересовања. Теренско истражива-

---

<sup>1</sup> Овакво одређење фолклора изнето је у Унесковој *Препоруци о чувању традиционалне културе и фолклора* (1989), доступно на: <http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000846/084696e.pdf#page=242>

<sup>2</sup> Паралелно с називом ‘фолклор’ за научну дисциплину, среће се и термин ‘фолклористика’, споран за неке научнике. О историјату ових термина: Klein, у: Green 1997: 331-337; в. и: Pešić i Milošević-Dordević 1984: 83-84.

ње је специфична методологија науке о фолклору, али и других друштвених и природних наука. Увид у савремено стање фолклорне грађе на терену омогућава истраживачима непрекидну синхроност и ажурност: они могу да прате актуелне промене предмета проучавања и динамику фолклорног процеса и, у складу с тим, осавремењују методологију. Теренско истраживање фолклора, одређено као „непосредно посматрање и документација фолклора“ (Jackson, 302), представља саставни део науке о фолклору и, уједно, заједнички именитељ за све оне дисциплине које прикупљају и испитују фолклорну грађу. Али, теренски рад није једнако истакнут у свим научним областима које се дотичу фолклора, нити је сагледан као поље укрштања и размене с другим сродним дисциплинама. Оваим прилогом залажем се за то да теренско истраживање постане интегративни чинилац хуманистичких наука које се баве облашћу фолклорног стваралаштва и духовне културе, да постане тачка спајања и повод за теоријско промишљање; залажем се и за то да се фолклорна теренска грађа обједини, дигитализује и систематизује као део културне баштине у оквиру јединствене базе података која би била приступачна различитим стручњацима и јавности.

## 1.

Говорити о теренском истраживању у склопу проучавања фолклора значи, заправо, говорити о парадигмама фолклорних студија и идејама које су их покретале. С обзиром на карактер овог прилога, ограничићемо се само на најбитније моменте развоја и основне библиографске податке.

Мада помени о постојању фолклорних облика код Словена потичу из 4. века, а код Срба – од 12. века, обично се сматра да је сакупљање фолклора на српском и јужнословенском подручју започело записом бугарштице о заточеништву Сибињанина Јанка у Смедеревској тврђави деспота Ђурђа Бранковића. Ову песму забележио је 1497. италијански песник Рођеро ди Пачијенца од неких Словена, вероватно српских и црногорских избеглица и путујућих глумаца, у месту Ђоја дел Коле у јужној Италији. Већ овај први запис, као уосталом и сви наредни,<sup>3</sup> поставља пред истраживаче питање сакупљача (аматера или професионалца) као инсајдера и аутсајдера, те питања методологије бележења, посматрања и учествовања, комуникативне ситуације, репрезентације субјекта истраживања и истраживачевог ауторитета. У наукама које фолклорно извођење посматрају пре свега као текст, а тек узгред као део фолклорног процеса, разматрана су претежно културноисторијска, књижевноисторијска, језичка и поетичка питања. Сакупљање фолклора до краја 18. века проучено је у историји

---

<sup>3</sup> Преглед помена и записа о постојању фолклорних облика код Срба уп. у: Pešić i Mi-lošević-Dordević 1984: 198-203.

књижевности у оквиру интересовања учених песника, свештеника, официра, ђака за фолклорно стварање (записи бугарштица, Ерлангенски рукопис, рукописне грађанске песмарице).<sup>4</sup> Други ток истраживања усмерен је на идеолошке прераде записа и њихове мотивације: религијске, патриотске, политичке, просветитељске, или романтичарске. Границе између тзв. професионалне и народне / усмене књижевности проучавају се жанровски и поетички, док везе између етнографије као описа обичаја и записа фолклорних дела остају занемарене са становишта проблема представљања.

Прва половина 19. века обележена је темељним фолклорним збиркама које је сакупио Вук Караџић.<sup>5</sup> Вуково схватање сакупљачке праксе и методологије, и народних певача и приповедача расута су у предговорима, чланцима, преписци. Већ у раним збиркама, следећи идеје Јакоба Грима и Јернеја Копитара, Вук Караџић је формулисао начела сакупљања („вјерно, чисто и непокварено“) и први поднео „рачун“ о сакупљеној грађи наводећи од кога је шта забележио, а у неким случајевима давао је и мале портрете певача и коментарисао околности бележња. Као инсајдер и темељни познавалац народне културе, особа задивљујућег ентузијазма и интуиције, он је био апсолутни ауторитет за културу „свога“, а наметнуо се и као ауторитет у погледу редакције и интерпретације записа (нпр. молио је своје саговорнике да не поправљају ништа кад му шаљу песме и приповетке, јер – ако треба да се поправља – то ће он учинити). Сакупљајући и на свом, блиском терену, али и на терену „другог“, истојезичном али непознатом, он је веран и непосредан посматрач културе, с изванредним даром запажања и познавањем народне културе, а често и учесник у фолклорном извођењу. Вук је у предговорима описао и лик идеалног певача / казивача: он треба да буде „за тај посао“, дакле талентован, да познаје фолклорну културу и сижејно-тематски фонд, да има добру извођачку технику, да излаже „лепо и по реду“ тј. да пази на логику и естетику, а при „писању приповедака“ да уме „мислити и ријечи намјештати“. Вук Караџић говори и о рецепцији свог рада у свету учене европске културе и о односу своје средине, често

<sup>4</sup> Подаци о рукописима старијих записа народних песама: М. Пантић, *Народне песме у записима XV-XVIII века*, Просвета: Београд 2002; М. Клеут, *Народне песме у српским рукописним песмарицама XVIII и XIX века*, Нови Сад: Матица српска, Београд: Институт за књижевност и уметност, 1995.

<sup>5</sup> Најважније збирке фолклорних дела које је сакупио Вук Караџић су: *Мала просто-народња славеносербска пјеснарица*, Беч 1814, и *Народна сербска пјеснарица*, Беч 1815, потом збирке *Српских народних пјесама* (лајпцишко издање 1823-1833, бечко издање 1841-1862), *Српске народне пословице* (1836, 1849), *Српске народне приповијетке* (1821, 1853), предања и народни обичаји штампани у *Српском рјечнику* 1818. и 1852, *Ковчежићу*, календару *Даници* и другим издањима, закључно с постхумном збирком *Живот и обичаји народа српског* 1867. Уп. прештампана издања поменутих дела у оквиру Сабраних дела Вука Караџића, у издању Просвете из Београда, као и монографију Љубомира Стројановића: *Живот и рад Вука Стефановића Караџића*, Београд-Земун 1924. О етнографском раду Вука Караџића писала је Миљана Радовановић, *Вук Караџић етнограф и фолклорист*, СЕЗБ LXXXV, САНУ, Београд 1978.

пуне отпора и подсмеха према сакупљачком послу. Указује и на разлике у социјалном статусу појединих фолклорних облика, зависно од културне и географске средине. Мада Вук није изричито одредио шта чини идеалног сакупљача / теренског истраживача, из његових списа и праксе може се закључити да таква особа треба да буде инсајдер који добро познаје традиционални фонд, чист народни језик и изворну народну културу; задатак му је да верно, без икаквих редакторских интервенција, преноси фолклорно извођење или догађај и саопштава од кога је и како забележио неко дело или обичај.

Сакупљачки рад Вука Караџића био је јединствен лични подухват, али и огромно заједничко прегнуће многољудне мреже Вукових сарадника чије је заслужно место у историји фолклора одавно утврђено.<sup>6</sup> После Вукове смрти, теренски рад у области фолклора настављен је у духу начела о верном сакупљању и нотирању извора за које се он залагао. Сакупљачи теже да прикупе грађу из неприступачних и мање проучених области (Косово, Стара Србија, Македонија, Босна и Херцеговина, Славонија, Лика и Банија, Срем).<sup>7</sup> Значајно је и то што се грађа сакупља у различитим културним и етничким срединама. Теренски рад је углавном аматерски и мотивисан је романтичарски и патриотски, понекад и политички. Сакупљање књижевног фолклора се постепено диференцира од сакупљања обичаја, мада недоследно и не нарочито оштро, па у предеоне монографије улазе песме, приповетке, предања, пословице и други фолклорни облици. Монографске збирке народних песама и приповедака ретко кад су критички обрађене. Сакупљачи понекад саопштавају податке о певачима и контексту бележења, текстове редигују произвољно, а има и индужења одређених тема, поготово тамо где је бележење мотивисано идеолошким разлозима. Бележе се и традиционалне и савремене теме, нарочито епске песме о новијим ратовима, шалтиве приче, анегдоте, пародије. У описима обичаја, типичан поступак је дескрипција праксе, понашања, веровања, а понекад истраживачи укључују властита запажања и штампане изворе. Културне институције, основане у првој половини 19. века, које се у свом домену баве сакупљањем и чувањем фолклорне грађе, такође благо сужавају своју де-

---

<sup>6</sup> Међу најважнијим Вуковим сарадницима су: Сима Милутиновић Сарајлија, Вук Врчевић, Вук Поповић, Василије Јовановић, Ђорђе Стефановић Којанов, Лукијан Мушички, Тодор Иков, Саво Мартиновић, Груја Механџић, Милица Стојадиновић Српкиња, Лазар Марјановић, Димитрије Чобић, Максим Шкрлић. О Вуковим сарадницима и сакупљачима доста је писано, в.: Ж. Младеновић, *Трагања за Вуком*, Београд 1987, и предговор уз: В. С. Караџић, *Српске народне песме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књига прва, прир. Ж. Младеновић и В. Недић, САНУ: Београд 1977; М. Пантић, Вук Стефановић Караџић и српске народне приповетке, у: В. С. Караџић, *Српске народне приповетке*, Просвета: Београд 1988.

<sup>7</sup> Значајнији сакупљачи у овом периоду су Ђ. Рајковић, С. Бошковић, Б. Стојадиновић, М. Станић, М. С. Милојевић, С. Верковић, И. Јукић и Ф. Мартић, Б. Петрановић, К. Херман, Н. Беговић, М. Бубало Кордунаш и многи други.

латност и доприносе већој критичности фолклорних студија и професионализацији теренског истраживања.<sup>8</sup> Мада још нема званичне установе која ће преузети систематско и планско бележење и проучавање народног стваралаштва, на објављивању грађе много је урађено у оквиру одбора за издавање заоставштине Вука Караџића.<sup>9</sup> Библиографија рукописних и штампаних фолклорних збирки разних сакупљача од средине 19. до прве половине 20. века, како теренских, тако и у избору, није комплетирана.<sup>10</sup> Народне умотворине објављиване су и у часописима и календарима (Српски народни лист, Подунавка, Јавор, Лицејка, Летопис Матице српске, Вила, Даница, Матица, Босанска вила, Цариградски гласник итд.).<sup>11</sup> За сва та издања карактеристично је велико шаренило у погледу навођења извора и контекста, као и недоследна стилизација записа, нарочито прозних.

Почетком 20. века парадигма теренског истраживања се мења с деловањем Јована Цвијића, покретача модерног проучавања географије, геологије, антропогеографије, етнографије, етнопсихологије. Темељ његовог рада била су теренска истраживања, а на његовим упутствима за теренски рад<sup>12</sup> израстале су генерације истраживача. У ово доба пада и званична институционализација етнографског теренског рада (Naumović 2008). У Етнографском музеју (основан 1901), под руководством Симе Тројановића,

<sup>8</sup> Раној професионализацији етнографског теренског рада доприносе упутства Валтазара Богишића за описивање правних обичаја: О важности сакупљања народнијих правнијих обичаја код Slovena, *Književnik*, 3, 1866.

<sup>9</sup> О издавању рукописа из Вукове заоставштине писао је Г. Добрашиновић, Библиографски осврт на Вуково дело, *Библиографија списа Вука Караџића*, Београд: Просвета, 1974, 603-608.

<sup>10</sup> Најпотпунији опис архивских рукописних збирки приступачан је у инвентарима (Архив САНУ, Архив Србије, Матица српска). За општи увид у рукописне и штампане збирке народне поезије в.: В. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, prigr. I. Nikolić, SANU: Beograd 1984; В. Јовановић Марамбо, *Зборник радова о народној књижевности*, Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, 2001; за рукописне и штампане збирке народне прозе в.: В. Чајкановић, *Српске народне приповетке*, СЕЗ 41, САНУ: Београд 1927; С. Самарџија, *Од казивања до збирке народних прича*, Бања Лука: Књижевна задруга, 2006. Библиографије фолклорних збирки су ретке: J. Milaković, *Bibliografija hrvatske i srpske narodne pesme*. Grada, I, Sarajevo: Zemaljska štamparija, 1919; В. Бован, Библиографија српских народних умотворина Косова и Метохије. Зборник Филозофског факултета, Приштина; књ. 9, 1972, 293-370.

<sup>11</sup> Мањи део фолклорне грађе из периодике је критички приређен и објављен у Библиотеци усмене књижевности коју уређује Миодраг Матицки, а издају Матица српска из Новог Сада и Институт за књижевност и уметност из Београда, у којој је од 1983. изашло 14 томова народних песама и приповедака из часописа и календара. Значајно је и издање народних умотворина из Цариградског гласника (1895-1909) у приређивању Владимира Бована, *Српске народне умотворине са Косова и Метохије на страницама Цариградског гласника*, Хвосно: Исток, 2006.

<sup>12</sup> Издавају се Цвијићева Упутства за проучавање села у Србији, Босни и Херцеговини, Старој Србији и Македонији (1898), Упутства за испитивање насеља и психичких особина (1911) и Упутства за испитивање порекла становништва и психичких особина (1922).

почиње набавка предмета и већ од 1902. – теренски рад. На Катедри за етнологију Београдског универзитета (1906) предају Јован Ердељановић и Тихомир Ђорђевић; они ће применити нове научне методе и своје студије засновати на теренским истраживањима.<sup>13</sup>

Теренски рад у области фолклора такође се институционализује, везујући се за оснивање Српског етнографског зборника (1894) и Етнографског одбора Српске краљевске академије (1898). Одбор сабира, инвентариса и оцењује фолклорне збирке које на разним странама сакупљају различити истраживачи. Неки од њих су учитељи, ђаци, свештеници и други који непосредно бележе у познатој средини, док други бележе у култури „другог“ (нпр. конзули или професионални истраживачи), довијајући се на различите начине да преброде језичке и културне баријере. Сакупљање је различито мотивисано, како патриотски, тако и жељом да се записивачи књижевно и друштвено афирмишу, или пак да добију хонорар. Бележи се на класичан начин, о певачима махом постоје најопштији подаци, а ређе се реферише о контексту бележења. Прво стручно издање рукописних збирки народних приповедака из Етнографске збирке Архива САНУ, према савременим методама, уредио је Веселин Чајкановић, а у његовој редакцији штампана је и фолклорна грађа из Вукове заоставштине коју је у Петроградској јавној библиотеци нашао Љубомир Стојановић.<sup>14</sup>

До краја 19. века преко четрдесет збирки пристигло је у Архив САНУ. Тихомир Ђорђевић, у првом модерном фолклорном часопису Карацић (Алексинач, 1899-1904), позива на сакупљање грађе у програмском чланку „Српски фолклор“ (1900). Он објашњава важност разних аспеката фолклора за поједине научне гране и културу, и залаже се за стварање српског фолклорног друштва „коме ће бити задаћа да прикупља, проучава и обелодањује градиво из српског народног живота, обичаја и предања и све оно што се на то односи“. Таква установа у Србији није ни до данас основана, а пропале су и ретке иницијативе покретане у међувремену. Ђорђевићев апел имао је добар одзив, па је од 1900. до 1920. у Архив САНУ примљено још око 200 збирки, а после тога још око 150 збирки.

И теренско бележење и истраживање фолклора српског народа ван граница Србије било је условљено политичким приликама. Српске границе су се мењале у балканским и светским ратовима, а мењао се и положај српског народа у околним државама, па је и сакупљање народног стваралаштва, поиманог углавном у романтичарском кључу, понекад било мотивисано жељом да се учврсте национални и културни идентитет, а у неким случајевима га је пратила идеологизација. Мада није било систематског

<sup>13</sup> Ердељановић је сачинио *Упутства за испитивање народа и народног живота* (1910), а Ђорђевић више специјализованих упитника о занатима и еснафима, ношњи, риболову итд. У оквиру етнографских упитника бележе се и фолклорни облици.

<sup>14</sup> *Српске народне приповетке*, књ. 1, ур. В. Чајкановић, СЕЗБ XLI, СКА: Београд 1927; *Расправе и грађа*, књига 1, ур. В. Чајкановић, СЕЗБ L, СКА: Београд 1934.

теренског рада ни материјалне подршке, ентузијазам није јењавао, па су учитељи, свештеници и други културни посленици сакупљали фолклорно стваралаштво српског народа у Хрватској, Босни и Херцеговини, Македонији, Бугарској и др. Та грађа обично није била довољно прецизно означена у националном и етничком смислу као стваралаштво српског народа, па је у склопу национално-географски конципираних колекција њено национално обележје остајало замагљено или недовољно познато. Зато је фолклорна грађа српског народа ван Србије често остајала ван видокруга великог броја матичних истраживача и тек је у новије доба отпочео рад на прецизирању граница националног фолклорног корпуса. У том послу сметњу представља и расцепканост грађе истог порекла по различитим архивима.<sup>15</sup> Зато проучаваоцима народног стваралаштва предстоји хитан задатак да прецизно попишу и каталогизују фолклорну рукописну и штампану грађу не само код куће, него и ван граница Србије.

Током 20. века теренско истраживање фолклора у Србији, условљено променама у друштву и развојем науке, пролазило је кроз различите менаџере. Теренско сакупљање фолклорне грађе одвијало се углавном у оквиру етнографских теренских експедиција и појединачних истраживања стручњака и аматера. У међуратном периоду теренски рад се све више специјализује, а паралелно с тим су се диференцирале и фолклорне студије. Фолклорна грађа је у рукописима, или публикована у збиркама народних песама и приповедака,<sup>16</sup> етнографским монографијама,<sup>17</sup> етномузиколошким и другим зборницима.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Рецимо, један део фолклорне грађе Срба из Хрватске Милан Обрадовић и Сима Милеуснић су слали и Етнографском одбору САНУ у Београд и Одбору Матице хрватске у Загреб, а Андрија Лубурић је своју велику збирку поделио између Архива САНУ и Архива Србије.

<sup>16</sup> Немогуће је поменути све заслужне сакупљаче; значајне су рукописне и штампане збирке народних песама и приповедака С. Бајића, М. Вељића, М. Веселиновића, Т. Димитријевића, С. Дучића, Л. Думбе и Ј. Јовановића, Д. Илића и С. Коснића, М. Ивковића, М. Карановића, Н. Кашиковића, Ј. Костића, М. Миладиновића, П. Мирковића, Г. Николића, М. Павићевића, С. Пејића, М. Профировића, В. Радојевића, В. Радовановића, Н. Ристића, М. С. Ристића, Ј. Хаџи-Васиљевића, Н. Шаулића и др.

<sup>17</sup> У првој половини 20. века етнографска истраживања обухватају у великој мери и бележење фолклорне грађе; значајни су записи М. Ђ. Милићевића, Т. Р. Ђорђевића, Л. Грђића Бјелокосића, Д. Дебељковића, А. Петровића, С. Грбића, В. Николића, С. Мијатовића, Т. Бушетића, С. Милосављевића, С. Тановића, М. Станојевића, М. Шкарића, П. Ж. Петровића, М. С. Филиповића и многих других. Користан увид у издања САНУ: *Преглед издања Српске академије наука и уметности 1847-1959*, Београд 1961.

<sup>18</sup> Значајни мелографи и проучаваоци музичког фолклора сакупили су изврсну грађу: С. Мокрањец, К. Манојловић, В. Р. Ђорђевић, М. Милојевић, Љ. и Д. Јанковић, М. Васиљевић и други. Фолклорну грађу доносили су ономастичари, дијалектолози и лексикографи као примере локалног говора (нпр. значајна је грађа на косовском дијалекту коју доноси Г. Елезовић, *Речник косовско-метохишког дијалекта*, т. 1, Београд: СКА 1932; т. 2, Београд: СКА 1935).



Упркос скромној подршци за теренски рад, сакупљање народног стваралаштва имало је неколико светлих, мада кратковекних тренутака. Рад Матије Мурка на проучавању епике на широком југословенском терену (1912-1936) био је прва систематска научна експедиција. Прикупљена је знатна грађа и резултати су приказани у темељној студији *Трагом српско-хрватске народне епике* (1953). Она је подстакла истраживања америчких хомеролога Милмана Перија и Алберта Лорда (1933-35, 1937), и потом Лорда и Бајнама (пет експедиција током педесетих и шездесетих година 20. века), на основу којих је настала збирка епских и лирских песама, прозе и снимака разговора с певачима од око 12.000 записа.<sup>19</sup>

Важне теренске експедиције и теоријска фолклорна истраживања у српским и југословенским оквирима везани су и за стручне часописе. Најважнији такав часопис, поред Ђорђевићевог *Караџића*, били су *Прилози проучавању народне поезије* (Београд, 1934-1939). Уредници Радосав Меденица и Алојз Шмаус окупили су велики број сарадника и објављивали изврсне студије, теренску грађу, приказе. За историјат теренских истраживања фолклора посебно су значајни извештаји са експедиција из разних југословенских крајева у којима су референти давали врло корисна и садржајна саопштења о актуелном стању на терену, певачима, репертоару, тематици.<sup>20</sup> После Другог светског рата, часопис Расковник (Београд, 1968-2000)<sup>21</sup> издавао је редовно теренске фолклорне записе стручњака и аматера, доносио квалитетне студије и приказе стручне литературе. Теренски фолклор публикован је и у часопису Народно стваралаштво – Фолклор (1962-1988), органу Савеза удружења фолклориста Југославије (основан 1955) и неким зборницима с конференција Савеза (до 1989. објављено је 36 томова); потом, у регионалној периодици (нпр. у зајечарском Развиту, Пиротском зборнику, Крушевачком зборнику и др.), локалним завичајним монографијама, сврљишком Етно-културолошком зборнику (од 1995) итд. Теренску и архивску грађу објављују и неки књижевни и лингвистички часописи (Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, Зборник Матице српске за књижевност и језик, Српски дијалектолошки зборник и др.).

<sup>19</sup> Избори из Перијеве збирке објављивани су у више наврата у оригиналу и у преводу на енглески језик, први пут 1952: M. Parry, A. B. Lord, *Srpskohrvatske junačke pjesme*. Knj. 2, Novi Pazar: srpskohrvatski tekstovi, Beograd: SANU, Kembridž: Harvard University Press (SAD), 1953. Уп. каталог епских песама Перијеве збирке: M. W. Kay, *The Index of the Milman Parry Collection 1933-1935. Heroic conversations and Stories*, Garland Publishing Inc.: New York & London 1995. Збирка је делимично доступна и на Интернету: <http://chs119.chs.harvard.edu/mpc/>

<sup>20</sup> Значајни су извештаји А. Шмауса, В. Влаховића, М. С. Лалевића, Т. Вукановића, М. Карановића, Г. Ружичића, А. Станојевића, М. Филиповића, Г. Сикоре, О. Цицила, Р. Меденице и других истраживача.

<sup>21</sup> Уредници Расковника били су Д. Ерић, Д. Витошевић и Љ. Раденковић.

У послератном раздобљу теренско истраживање фолклора у Србији се убрзано специјализује, упоредо с разгранавањем фолклорних студија.<sup>22</sup> Савез удружења фолклориста Југославије деловао је преко свог гласила и годишњих скупова, па се теренски рад преноси на одговарајуће републичке институте за фолклор. Како у Србији нема специјализоване установе за проучавање фолклора, теренско истраживање везује се, као и раније, за надлежне институте и музеје, понегде и за универзитетске катедре, потом за задужбине, часописе, омладинска удружења, аматерска фолклорна друштва.<sup>23</sup>

Последње две деценије донеле су нов однос према теренском раду, оријентацију на интердисциплинарни приступ и антропологизацију истраживања фолклора. Важни моменти у промени научне парадигме били су увођење етнолингвистичке и антропололингвистичке методологије у теренска истраживања фолклора<sup>24</sup> (Сикимић 2005) и примена савремених критичких приступа хуманистичких и друштвених наука у интерпретацији књижевног и музичког фолклора.<sup>25</sup> Нови однос према теренском истраживању фолклора запажа се, с једне стране, у ширењу самог појма фолклора, а с друге стране у представама истраживача о процесу теренског рада. Фолклор, схваћен као динамички процес, и теренско истраживање схваћено као комуникативни процес између истраживача и саговорника (Златановић 2010), динамизују и појам терена<sup>26</sup> који се доживљава као место су-

<sup>22</sup> Општи преглед стварања у области фолклорних студија код нас дала је Нада Милошевић-Ђорђевић 2008. За област антрополошке фолклористике уп. рад Драгане Антонијевић 2005. В. такође: Д. Антонијевић, Фолклористика у Србији, *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области*, књ. 5, 1999, 19-24.

<sup>23</sup> У послератном периоду, међу етнолошки усмереним теренским истраживачима значајне збирке и записе скупили су: Д. Ђорђевић, Т. Вукановић, С. Томић, М. Влаховић, Т. Катанић, С. Кнежевић и М. Јовановић, М. Радовановић, Д. Николић, Д. Антонијевић, Г. Живковић, Ж. Ромелић и многи други; средња и млађа генерација етнолога и антрополога своја научна интересовања такође везује за терен и фолклорну културу: В. Марјановић, П. Е. Дурлић, Д. Ђокић, Д. Синани, Д. Крстић и др. Књижевни историчари су такође интензивно сакупљали фолклорну грађу: В. Бован, М. Златановић, Р. Познановић, Н. Богдановић, Н. Живковић, Љ. Рајковић Кожељац, Д. Алексић и др.; као и етномузиколози и етноореолози: М. Васиљевић, Д. Девић, О. Младеновић, Р. Петровић. Наредне генерације проучавалаца истражују специфичне жанрове какви су басме (Љ. Раденковић) и мале фолклорне форме (Б. Сикимић), нове фолклорне феномене (Н. Љубинковић), или пак бележе „нове записе“ приповедака и предања (Р. Маринковић, З. Костић, С. Марковић), песама (Т. Ђокић, М. Марковић, Ђ. Чауш, В. Питулић).

<sup>24</sup> Овакав приступ теренском истраживању карактеристичан је за радове Б. Сикимић, С. Златановић, М. Илић, А. Сореску Маринковић, С. Ћирковић, С. Ђорђевић, М. Вучковић, Д. Ратковић и др.

<sup>25</sup> Преглед проучавања књижевног фолклора: Милошевић-Ђорђевић 2008. О савременим приступима у области музичког фолклора в. радове О. Васић, Д. Големовића, М. Закић, С. Ракочевић, С. Ранковић, Ј. Јовановић, Д. Лајић-Михајловић и других.

<sup>26</sup> У тумачењу Зорице Ивановић (2005: 140), терен и теренско истраживање подељени су на оно „пре и после критике репрезентације“. Њихово превладавање сагледано је у при-

срета између себе и другог. Овај теоријски помак нуди нове истраживачке изазове: анализу односа између учесника у сусрету / размени, анализу контекста, проблематизацију односа између истраживача и саговорника, анализу истраживачког фокуса, могућности сазнања, објективности и етике,<sup>27</sup> анализу мотивације саговорника и његових емоција, гестова, мимике, речника, хумора, идентитета, памћења; анализу теренског дискурса и интерпретације разговора и транскрипта. Посебно је значајно што истраживачи уз анализу дискурса саговорника објављују и транскрипте разговора који садржи фолклорни материјал из разних етнокултурних средина.

## 2.

Теренско истраживање фолклора данас одвија се у оквиру различитих пројеката института и музеја, као и на универзитетима. Приликом реформе наставног процеса на Београдском универзитету, од 2006/2007. године, теренски рад је интензивно укључен у програм основних студија на Катедри за српску књижевност Филолошког факултета у Београду. Теренско истраживање фолклора, као изборни предмет, има за циљ да проширује и специјализује знања из области народне књижевности и књижевног фолклора, настављајући тиме ранију традицију.<sup>28</sup> Предмет је осмишљен као методолошка обука за сакупљање фолклора и теренски рад. Студенти постају активни учесници у фолклорном процесу, стичу нова знања и теорију проверавају у пракси. Због великог броја студената и организационих и финансијских разлога заједничка експедиција није остварљива, па студенти истражују индивидуално или у паровима.

У оквиру теренске обуке студенти се упознају са основним појмовима и техникама (избор теме, припрема, контакт са саговорницима, упитник, посматрање, учествовање, вођење разговора, „освешћивање“ истраживачке улоге, снимање и др.). Они имају прилику да слушају презентације теренских збирки старијих колега и дискутују о појединим темама и техни-

---

ступима који претпостављају међусобну условљеност етнографије и антропологије. Отуд се „теренско истраживање и са њим повезана етнографија... појављују као најјаче средство критичког изазова доминантним антрополошким парадигмама“. О новим парадигмама у схватању терена в.: Ј. Čаро Žmegač, V. Gulin Zrnić i G. P. Šantek (ur.) 2006. *Etnologija bliskoga: poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku: Naklada Jesenski i Turk.

<sup>27</sup> О питању истраживачке етике расправља Б. Сикимић, Етнолингвистички теренски рад: концептуализација ризика, у: *Слике културе некад и сад*, Зборник радова Етнографског института САНУ, ур. З. Дивац, Београд: Етнографски институт САНУ, 2008, 81-93.

<sup>28</sup> О студентском сакупљању фолклора 1970. године писао је Владан Недић, Слушаоци југословенске књижевности – сакупљачи усменог блага, *О усменом песништву*. Београд: Српска књижевна задруга 1977, 240-257. Објављен је и избор фолклорних записа из збирки десеторо студената: *Нови записи народног песништва*, приредили Р. Пешић, Н. Милошевић-Ђорђевић, В. Недић, В. Бован, МСЦ: Београд 1974.

кама. Непосредно преношење искустава има велики методолошки и педагошки значај, а утиче и на интеркултурално повезивање студената. Повремено гостују професионални приповедачи, као и стручни предавачи који говоре о посебним теоријским питањима или преносе теренско искуство.

Студенти бирају тему, саговорнике и осмишљавају теренско истраживање у складу са својим интересовањима и могућностима. Теме су разноврсне и сакупљен је велики број фолклорних облика: жанрови књижевног фолклора, описи обичаја, покладних поворки, фолклорних такмичења и манифестација; описи и пракса заната, јела, музичких инструмената. Посматрана су и у интервјуима обрађена култна места, као што су цркве, манастири, лековите воде. Из области народне медицине било је речи о бајању, врачању, те о лековитом биљу. Забележена је грађа о фолклорним збиркама из регионалних музеја и музеја на отвореном. Из домена савремене урбане и популарне културе обрађени су графити, навијачке песме, модерне музичке обраде традиционалних песама, јунаци стрипа. У контексту истраживања приватног живота и свакодневице, осветљене су – кроз усмене историје – посебне теме, нпр. о положају жене у породици и у ратовима. Сакупљена су демонолошка предања, страшне приче, снови. Осмишљене су и анкете о фолклорним темама на случајном узорку.

У географском погледу обухваћене су Србија и скоро све бивше југословенске републике. Студенти су радили на познатом и непознатом терену, с једним и више саговорника. Заступљене су све комуникативне ситуације – у смислу врсте и броја саговорника, рецепције и разноврсности контекста. Саговорници су у различитој мери били припремљени за разговор, а било је и случајних сусрета и импровизација. Разговори су бележени на разним местима: у приватном простору саговорничког дома, на јавним местима, у склопу ритуала какви су свадбе, славе, вертепи итд. Од опреме коришћени су диктафони, мобилни телефони и камере.

Начин обраде записа обухвата протокол и транскрипт. У протоколу, посебно сачињеном за ову сврху, саопштавају се релевантни подаци о саговорницима, репертоару, евентуалним претходним извођењима, контексту, начину снимања. Од саговорника се тражи одобрење за снимање, транскрибовање и употребу грађе. У обрасцу теренског протокола даје се и преглед тема с минутом и списак сакупљених жанрова, што представља подлогу за тематску систематизацију и индексирање.<sup>29</sup>

У досадашњим теренским истраживањима студената сакупљено је преко двеста збирки које дају увид у синхроно стање и промене у фолклорној култури у различитим срединама. Истраживачка позиција и теренско искуство обоготили су и продубили знања студената, посебно кад је реч о стручним питањима каква су: природа контакта између истраживача

<sup>29</sup> Опис предмета, протоколи, упутства и други наставни материјали доступни су на сајту Филолошког факултета: <http://www.fil.bg.ac.rs/katedre/skjsk/programi.html>, [http://www.fil.bg.ac.rs/katedre/skjsk/programi/istr\\_folk\\_indeksiranje.html](http://www.fil.bg.ac.rs/katedre/skjsk/programi/istr_folk_indeksiranje.html)

и саговорника; посредовање и блискост у контакту; идентитет истраживача и начин на који се он „уграђује“ у теренско искуство; начин интерпретације саговорничког говора или извођења у датој интеракцији, а с обзиром на његову припремљеност, избор онога што ће рећи или прећутати, те укупан однос према учешћу у разговору; интерпретација властитог теренског искуства с обзиром на степен и релевантност доживљаја (заправо, избора из доживљаја који ће се представити у интерпретацији), дужина боравка на терену, тренутна или од раније постојећа присност са саговорником.

### 3.

Пројекат Теренско истраживање фолклора – у основи везан за методикку фолклора и теренске обуке – вредан је пажње шире стручне јавности, јер покреће неколико општих проблема од заједничког интереса за све оне који се баве фолклорном и духовном културом, теренским истраживањима и проблемом заштите нематеријалне баштине у Србији (уп. Гвозденовић 2006). Ова потреба већ је истакнута у српској науци – према Биљани Сикимић (2004), дигитализација теренске грађе и стварање базе података су најважнији задаци у перспективи антрополингвистичких теренских истраживања. Проблеме очувања и дигитализације културне баштине препознало је и Министарство културе Републике Србије. Потписана је Декларација посвећена нематеријалној културној баштини и њеном очувању, у припреми је закон о културној баштини и најављен је пројекат имплементације Унескове Конвенције о очувању културног наслеђа у Републици Србији за чији центар одређен Етнографски музеј.<sup>30</sup>

Полазећи од искустава на пројекту Теренско истраживање фолклора, износимо тешкоће и предлоге везане за стварање базе података фолклорне теренске грађе.

Постоји више предуслова које треба испунити да би се приступило стварању базе података. Први се тиче чувања: грађа (снимци и транскрипти) коју су сакупили студенти у оквиру курса Теренско истраживање фолклора чува се на Филолошком факултету на незадовољавајући начин и потенцијално је угрожена. Треба пронаћи место где ће се грађа на прикладан начин чувати и обезбедити одржавање система чувања и саме базе – софтверске програме и рачунаре.<sup>31</sup> С местом чувања повезан је и проблем доступности – коме грађа може бити доступна и како. Постоје етичка огра-

---

<sup>30</sup> О заштити и дигитализацији нематеријалне баштине в. сајт Министарства културе Републике Србије: <http://www.kultura.gov.rs/?jez=sc&p=1>

<sup>31</sup> Све ове послове требало би да организује и координира нека институција која већ има стручњаке, ресурсе и искуства у овој врсти посла. Чини се да би најпогодније биле Народна библиотека Србије или Универзитетска библиотека, с обзиром да оне раде са свим врстама грађе (текстуалном, аудио, видео, мултимедијалном).

ничења у погледу садржаја материјала, па ваља осмислити такав вид доступности који би осигурао заштиту за одређене врсте саговорника и снимка (нпр. животне приче, исповести, сећања).

Грађа различитих формата треба да се најпре дигитализује и текстуализује како би била претражива. Претраживост подразумева уједначавање протокола, систематизацију и индексирање. Ови послови траже највише стручног ангажовања. Елементарно индексирање подразумева опште податке о пореклу, месту и времену бележења, саговорницима, али и основну жанровску и тематску систематизацију. Жанровско диференцирање скопчано је с проблемом мешања критеријума. Пресликавање књижевне поделе на подручје фолклора даје искривљену слику система фолклорних жанрова, па је треба водити рачуна о природи грађе и систему као целини.

Мотивска и структурна систематизација предмет су размишљања већ близу два stoleћа, почев од историјско-географске методе Јулијуса и Карла Крона, преко индекса мотива и приповедних типова Арнеа и Томпсона, недавно допуњеног у редакцији Ханс-Јорга Утера, па све до неколико десетина индекса различитих фолклорних врста на разним светским језицима.<sup>32</sup> У српској науци епика је обрађена у *Индексу мотива народних песама балканских Словена*, Бранислава Крстића (1984), а у каталогизацији прозе мора се комбиновати неколико издања.<sup>33</sup> За остале врсте индекси недостају, што отежава посао на разврставању грађе.

База података неопходна је и за умрежавање са осталим институцијама које имају фолклорну грађу, а то су: Институт за српски језик САНУ, Балканолошки институт САНУ, Етнографски институт САНУ, Музиколошки институт САНУ, Народна библиотека Србије, Универзитетска библиотека, Архив САНУ, Архив Србије, Матица српска, Етнографски музеј, катедре за етномузикологију, етнологију и антропологију, српску књижевност и језик Београдског универзитета те одговарајуће катедре осталих универзитета у Србији и на Косову, а нарочито регионални музеји, библиотеке, архиви и заводи за заштиту културних споменика. Постоји и велики број приватних збирки. За ову врсту делатности неопходни су културна стратегија, институционални оквир и потпора на државном нивоу.

У Србији нема специјализованих архива, где би се похранили текстуални, аудио, видео и мултимедијални теренски записи, али у другим зе-

<sup>32</sup> Уп. S. Thompson, *Motif-index of Folk literature*, 6 vols. Indiana University Press, 1955-58; H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, I-III. Helsinki, 2004.

<sup>33</sup> Следеће збирке приповедака су каталогизоване према индексима Болтеа и Поливке и Арне-Томпсона: В. С. Карацић, *Српске народне приповетке*, прир. М. Пантић, Београд 1988; В. Чајкановић, *Српске народне приповетке*, СЕЗб XLI, 1927; Д. М. Ђорђевић, *Српске народне приповетке из Лесковачке области*, прир. Н. Милошевић-Ђорђевић, Београд 1988; З. Карановић, *Народне приче у Даници*, Нови Сад-Београд 1992; С. Самарџија, *Народне приповетке у Летопису Матице српске*, Нови Сад-Београд 1995; С. Самарџија, *Народна проза у Вили*, Нови Сад-Београд 2009.

мљама постоје овакве установе чија би се искуства могла искористити. О томе је било речи у неколико радова на конференцији посвећеној словенском фолклору (уп. Раденковић 2008). Међународни пројекти и сарадња у словенском и балканском контексту свакако би допринели унапређивању знања о терену, архивирању и специфичностима индексирања словенског и балканског материјала.

Практичан рад студената на терену доприноси њиховом стручном усавршавању и чини врло битан сегмент наставног процеса. Поред тога, он је важна компонента у обликовању културног идентитета, стварању и чувању културне баштине. Мада поједини универзитети и академске установе увиђају, бар декларативно, потребу да се организује теренска обука за студенте, питање финансирања и планирања истраживања није ни наговештено, упркос томе што је, у не тако давној прошлости, постојала традиција студентских теренских истраживања.<sup>34</sup>

У визију о бази података теренских записа укључени су многи актери – саговорници, стручњаци, студенти, институције које се баве теренским истраживањем, науком, едукацијом, заштитом културне баштине, чувањем и архивирањем. Сувишно је истицати да су и терен и фолклор нужно мултидисциплинарни и интердисциплинарни, и да је бављење њима велики професионални и људски изазов који је осуђен на пропаст без сарадње. Ако се на терену преиспитују и померају границе у односу према *другом* као појединцу – кроз наше учешће у фолкорном извођењу или у размени енергије током дијалога, онда би се могло рећи да се у покушају научне интеграције кроз стварање базе података и институционализацију теренског рада преиспитују наше унутрашње снаге и способност за заједништво – како у међусобном односу, тако и у односу према систему.

### Литература

- Антонијевић, Драгана 2005. Антропологија фолклора – перспективе истраживања. У: *Етнологија и антропологија : стање и перспективе*. Зборник радова Етнографског института САНУ. Ур. Д. Радојичић и Љ. Гавриловић. Београд: Етнографски институт САНУ, 245-252.
- Гвозденовић, Жана (ур.) 2006. *Неговање и заштита нематеријалне баштине у Србији*. Зборник радова. Едиција материјала са стручних скупова МДС-а; св. бр. 2. Београд: Музејско друштво Србије.

---

<sup>34</sup> Омладинска организација Млади истраживачи Србије окупљала је студенте и пост-дипломце који су током седамдесетих и осамдесетих година реализовали неколико пројеката (в. нпр.: *Етнолошка грађа о животу и обичајима сточара на Дубашиничкој површи у североисточној Србији*, ур. П. Влаховић и Д. Антонић, Београд: Републичка конференција младих истраживача Србије : Друштво младих истраживача на Београдском универзитету, 1977; *Etnološke beleške iz novovaroškog kraja*, Novi Beograd: Informativno-analitički centar Republičke konferencije Mladih istraživača Srbije, 1985).

- Ђорђевић, Тихомир 1900. Српски фолклор. *Караџић*, год. 2, бр. 2 и 3.
- Златановић, Сања 2010. Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима. *Гласник Етнографског института САНУ* 58 (1), Београд 2010, 129-139.
- Ивановић, Зорица 2005. Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације. У: *Етнологија и антропологија : стање и перспективе*. Зборник радова Етнографског института САНУ. Ур. Д. Радојичић и Ј. Гавриловић. Београд: Етнографски институт САНУ, 123-142.
- Jackson, Bruce. Fieldwork. In: Green, Thomas A. (ed.) 1997. *Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art*. ABC-CLIO, 302-307.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада 2008. Српски фолклор на размеђи два миленијума. Осврт на историју истраживања, у: *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума : зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2-6. октобра 2006. године*. Ур. Ј. Раденковић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 89-110.
- Naumović, Slobodan 2008. Brief Encounters, Dangerous Liaisons and Never-ending Stories: The Politics of Serbian Ethnology and Anthropology in the Interesting Times of Yugoslav Socialism. In: Mihailescu, Vintila, Ilia Iliev, Slobodan Naumovic (eds.) *Studying Peoples in the People's Democracies II. Socialist Era Anthropology in South-East Europe*. Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, Bd. 17, 211-260.
- Pešić, Radmila i Milošević-Đorđević, Nada 1984. *Narodna književnost*. Београд: Вук Караџић.
- Раденковић, Љубинко (ур.) 2008. *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума : зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2-6. октобра 2006. године*. Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Сикимић, Биљана 2004. Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској. *Теме*, 28/2, 847-858.
- Сикимић, Биљана 2005. Изазов теренског рада – Етнолингвистика или антрополошка лингвистика? У: *Етнологија и антропологија : стање и перспективе*. Зборник радова Етнографског института САНУ. Ур. Д. Радојичић и Ј. Гавриловић. Београд: Етнографски институт САНУ, 235-244.

Sonja Petrović

## Folklore Field Research: Perpetuating Process

Key words: Folklore Field research, data collection, interdisciplinary folklore studies, student practice, data base

The paper presents a brief survey of folklore fieldwork research from the 15th century up today, in the context of philological and folklore studies and with regard to the issues of methodology, professionalization and institutionalization of fieldwork. The central part of the paper reports about the course Folklore fieldwork research, conducted at the Faculty of Philology, University of Belgrade since 2006. The training, methodological and practical results and theo-



retical issues are discussed. In the final part, problems of archiving, systematization, indexing and digitalization of folklore material are discussed, and suggestions are made how to create a database of folklore fieldwork material.

[Type text]

УДК: 39(=432)(662) ; 39 Гриол М. ; 39:001.8 ; 39 Ван Бек В.  
DOI:10.2298/GEI1002056K  
Примљено за штампу: 29.09.2010.

**Сенка Ковач**

Филозофски факултет, Београд  
[skovac@f.bg.ac.rs](mailto:skovac@f.bg.ac.rs)

## **Етнолошка теренска истраживања Догона као предмет преиспитивања\***

У раду је преиспитано теренско истраживање Марсела Гриола код Догона у првој половини двадесетог века. Указано је на значај поновљених истраживања Догона и академских расправа које су тим поводом вођене. Ван Бекова поновљена студија из 1991. године покренула је нови полемички талас који је укључио и старе Гриолове критичаре, сараднике и рођаке. Поред тога, начињен је покушај да се извесне методолошке поуке за будућа истраживања Догона.

*Кључне речи:* теренско истраживање, Марсел Гриол, Догони, Волтер Ван Бек, поновљена истраживања, критика

Прва планска теренска истраживања Догона обавили су француски етнолози тридесетих година двадесетог века. Од 31. марта 1931. године током 22 месеца истраживачи су радили у 15 афричких земаља, у оквиру мисије Дакар-Цибути. Тада је сакупљен значајан музејски материјал: 6.000 фотографија, 1.600 метара филма и 1.500 докумената и теренских записа.<sup>1</sup> Обављена је етнографска анкета, а Марсел Гриол и његови сарадници први пут су дошли у контакт са Догонима са платоа Бандиагара. До 1937. године Гриол се три пута враћао код Догона и истраживао материјалну културу, религијске представе и праксу. Многи аутори се слажу да је то нај-

---

\* Текст је резултат рада на пројекту *Антропологија у двадесетом веку: теоријски и методолошки домети*, који финансира Министарство за науку и технолошки развој РС (бр. 147037)

<sup>1</sup> Клифорд помиње да је сакупљено око 3.500 предмета, фотографија, звучних снимака за Трокадеро Музеј, касније Музеј Човека (Clifford 1983, 121-156).

Више података о значају Марсела Гриола из угла музеологије, у раду Daniel J. Sherman (2004, 669-703).

плоднији период његовог рада, који је резултирао докторским дисертацијама *Masques dogons* (Griaule 1938a) и *Jeux Dogons* (Griaule 1938b).

Други светски рат прекинуо је Гриолова теренска истраживања и он је наставио успешну професорску каријеру. Изабран је за професора на Сорбони 1943. године. Истраживачки тим се крајем 1946. године поново нашао на терену. Две године касније, казивања ловца Оготемелија и петнаестогодишњи рад екипе сабрани су у књигу *Бог воде* (Griaule 1987). Књига је преведена на бројне светске језике. Налази из ове књиге били су предмет преиспитивања холандског антрополога Волтера ван Бека (van Beek 1991, 139-167).

Трећи период Гриоловог рада обележен је већом сарадњом са Жермен Дитерлен. Као резултат те плодне сарадње објављена је њихова књига *Бледи лисац*, (Griaule et Dieterlen 1965) девет година после Гриолове смрти. Жермен Дитерлен је припремила за штампу и Гриолову књигу *Метод етнографије* (Griaule 1957). Сарадници Марсела Гриола штампали су *Метод етнографије* 1957. и тако дали научној јавности уџбенички и практични модел Гриоловог теренског истраживања. Женевјев Калам Гриол написала је у предговору ове књиге да је реч о курсу који је Гриол држао на Сорбони од 1942. године до преране смрти 1956. године. Унапређујући курс из године у годину, Гриол је имао намеру да тај текст објави.

Женевјев Калам Гриол је нагласила: (1) да је текст настао као резултат Гриоловог теренског искуства од 1928-1956; (2) да је њен отац Марсел Гриол, практиковао све методе посматрања које је препоручивао у овој књизи, укључујући и авионске снимке терена и сопствено летачко искуство.

Сматрам да је Џејмс Клифорд претерао у критикама Гриоловог текста *Метод етнографије*,<sup>2</sup> тврдећи да је „често нејасно које су од предложених метода оне које је Гриол уистину користио“, претпостављајући да је реч „о идеалним препорукама заснованим на несређеном искуству“ (Clifford 1983, 136).

У досадашњим истраживањима која су се бавила научним опусом Марсела Гриола и научним преиспитивањима на крају двадесетог века (Ковач 2007) нисам процењивала ко јесте у праву у претходним или поновљеним истраживањима Догона. Циљ ми је да укажем на значај поновљених истраживања<sup>3</sup> Догона, академских расправа које су тим поводом вођене, и да покушам да из тога извучем неке методолошке поуке које су значајне за будућа истраживања Догона.

<sup>2</sup> Детаљније о Гриоловим *Методама етнографије* в. Ковач (2007, 13-43).

<sup>3</sup> Шири контекст методолошке кризе дисциплине детаљно је обрађен је у књизи Милоша Миленковића, *Проблем етнографски стварног: Полемика о Самоу у кризи етнографског реализма* (Миленковић 2003) и књигама истог аутора: *Istorija postmoderne antropologije: posle postmodernizma* (Миленковић 2007a) и *Istorija postmoderne antropologije: teorija etnografije* (2007b). Милош Миленковић је дао теоријско-хипотетички оквир поновљених студија у антропологији у раду Kovač i Milenković (2006, 89-109).

## На истом терену: Гриолова етнографија Догона из угла Волтера ван Бека

Џејмс Клифорд наводи да је Гриолов рад и током 60-тих година био предмет преиспитивања у Француској (Жорж Баландије), Великој Британији (Мери Даглас) и неким другим срединама. Социјални антрополози у Британији критиковали су Гриолова теренска истраживања (рад са преводиоцем и рад са привилегованим казивачима). Аутори су преиспитивали и неке Гриолове поставке о догонској митологији, али – како Клифорд наводи – немогуће је било евалуирати специфичне критике који се тичу „догонизираних“ Гриола и „гриолизованих“ кључних инфроматора, зато што у том периоду није било детаљније поновљене студије Догона (Clifford 1983, 124-125).

Прву поновљену студију Догона написао је холандски антрополог Волтер ван Бек<sup>4</sup> 1991. године. Он сматра да поновљене студије експлицитно коментаришу постојећу причу, вероватно обогаћују корпус података и могу да дају другачији општи утисак о некој култури, отварајући нове видике и дозвољавајући вишеструку и боље избалансiranу интерпретацију. Ван Бек истиче да поновљене студије могу да покажу да је у ранијим студијама постојала грешка.

„Иако је ова могућност у мањој или већој мери одбачена од стране екстремиста постмодернистичког приступа, ја сам убеђен да неки погледи на културу могу заиста бити продуктивнији, вероватнији или укратко „истинитији“ од осталих. Рот се залагао за разлику између реторичких средстава и епистемолошке важности. По Роту ниједан поглед није привилегован иако су неки очигледно бољи или лошији. Слично Роту, Бајделман (...) наводи да су неки искази мање вредни од других или због тога што подаци нису проверени, или зато што их има мало, или зато што су анализе неподесне. Ја сматрам да се све ове три врсте недостатака могу наћи у класичним студијама о Догонима“ (van Beek 1991, 139).

Ван Бек је отворио неколико питања: да ли текстови које је написао Гриол описују заједницу која је препознатљива истраживачу; да ли омогућавају продуктиван увид у начин мишљења Догона; да ли пружају корисне смернице за репродукцију културе Догона; да ли су Гриолови културни конструкти препознатљиви на терену било антропологу било Догони-

---

<sup>4</sup> Волтер ван Бек се родио 1943. године. Теренска истраживања обавио је у северном Камеруну, на северистоку Нигерије и у Малију. Догоне је почео да истражује по завршетку докторске тезе. Одлучио је да оде у Мали и из породичних разлога. У то време његова старија ћерка добила је у Камеруну маларију и он је изабрао суву област сличну Капси-ги/Хиги региону у коме је већ обавио истраживања. Оба региона имала су добру традицију претходних холандских археолошких истраживања. Докторирао је 1978. године и ради као професор антропологије на универзитету у Утрехту.

ма; да ли Догони елементе Гриолових текстова прихватају као значајан део сопственог начина мишљења и живота?

Ван Бекови одговори на ова питања били су, мање или више негативни, у зависности од тога о ком се периоду Гриоловог истраживања радило. Ван Бек је у свом тексту најпре представио Гриолову етнографију, потом је представио нека од сопствених открића, анализирао разлике између својих и Гриолових открића, и на крају конструисао модел по коме је Гриолова етнографија створена.

По Ван Бековом мишљењу, Гриолова етнографија Догона може се поделити у три периода. Од 1931-1948. године Гриол је објавио дескриптивне прилоге о животу Догона, првенствено о њиховој материјалној култури. Његова докторска теза, *Маске Догона*, највредније је дело из периода који је Клифорд назвао *документарном фазом*. Износећи констатацију да је велики део те старе етнографије валидан, Ван Бек није усмерио критику на ове резултате рада Марсела Гриола и његових сарадника.

Други период Гриоловог рада, после Другог светског рата, учинио га је познатим у свету, првенствено по књизи *Бог воде*.<sup>5</sup> Гриол је, по речима Ван Бека, открио поглед на свет Догона, космогонију, филозофски систем неупоредив са другим етнографијама. Анализирао је и наводе у књизи *Бледи лисац*, која је настала у трећој фази Гриоловог истраживања, као плод заједничког рада Марсела Гриола и Жермен Дитерлен.<sup>6</sup>

Сумирајући своје утиске са терена, Волтер ван Бек је 2004. године написао да је догонска митолошка енигма била присутна, посебно „астрономска знања“, али његов циљ истраживања није био да поново истражи Гриолове теме као такве, већ да спроведе независно еколошко-антрополошко истраживање (van Beek 2004, 43-68). Текст је значајан, јер говори о искуствима антрополога током поновљених истраживања Догона. Садржи занимљива казивања аутора о избору терена, о личним доживљајима током овог истраживања и о односима међу антрополозима који су истраживали Догоне. Као и у тексту из 1991. године, тако и у овом Ван Бековом раду недостају прецизнији подаци о методологији поновљених истраживања.

Гриол и његови сарадници углавном су радили у Санги, у којој се налази десет села Догона. Санга је важан трговачки и административни центар Догона, али је, по мишљењу Волтера ван Бека, у неким стварима атипична за Африку. Њена укупна популација је доста велика (преко 6.500 људи, по подацима из осамдесетих година) и најранији хришћански и муслимански утицај је одатле потекао. Санга нуди у исто време и култу-

---

<sup>5</sup> Оготемели, ловац који је након једне несреће ослепео, главни је Гриолов казивач у *Богу воде*. Умро је 1947. године. Гриол је написао да је „Оготемелијева смрт губитак за хуманистичке науке“ (Griaule 1987, 235).

<sup>6</sup> Ж. Дитерлен је живела од 1903. до 1999. године.

ру Догона и њену посебну варијанту. Она је била је под утицајем туризма и мањим утицајем традиције Гриолових истраживања.

Ван Бек је за своја истраживања одабрао село Тирели, са 1.800 људи које је довољно близу Санге (9 километара) да дели са њом исту културну варијанту, а довољно далеко да избегне претерани уплив туризма<sup>7</sup> као и утицај претходних истраживања. Део истраживања је обављен у Санги, и Ван Бек је радио са информантима из и изван Гриоловог круга, осим главног Гриоловог казивача – Оготемелија у *Богу воде*, који је умро 1947. године.

Ван Беково истраживање почело је рекогносцирањем терена у јануару 1978. године, након чега је уследио теренски рад од априла 1979. године до јула 1980. године. Ван Бек се још осам пута враћао на терен. Радио је на терену од једног до три месеца током наредних десет година. Иако је на терену радио са географима, праисторичарима, фотографима, филмским сниматељима и писцима, подаци које износи у овом тексту представљају резултат његовог истраживања. „Културна екологија<sup>8</sup> је била мој главни предмет проучавања“ – истиче Волтер Ван Бек (van Beek 1991, 143):

„Мој општи поглед на традиционалну културу и религију је био и још увек јесте обојен умереним материјализмом. Очекивао сам да друштво Догона и његова религија у великој мери буду обликовани опстанком у лошим животним условима у којима има суше, скакаваца, ратова, ропства и колонизације. Очекивао сам да сеоска заједница малих размера као што су Догони, покаже неку интеграцију материјалне основе, социјалне организације и религије. До одређене мере нашао сам оно што сам очекивао“.

Волтер Ван Бек (1991, 153-156) је анализирао теренски рад Марсела Гриола. Сматрао је да је Гриол гледао на теренски рад као на војну операцију, са јасним циљем пробијања тих одбрамбених система на силу, откривајући мистерије и значења кодова противника. У *Богу воде* је ово јасно изражено још у уводним поглављима. Он описује рад на терену као постављање војног кампа, где нижи официри испитују „непријатеља”

---

<sup>7</sup> Ван Бек је 2003. године написао веома занимљив рад из области антропологије туризма: упоређујући две средине у Африци у којима је обавио систематска антрополошка истраживања. Занимљиви резултати истраживања отварају нове теме. Сматрам да је потребно истражити како се: 1) „митолошка знања о догонској заједници“ преносе на релацији локална средина – туристички водич из локалне средине – туриста, и 2) како се „враћају“ у заједницу преко оних припадника локалне средине који су такве информације чули од туристичких водича из локалне средине, приликом бројних посета туриста. Све ово утиче на бриколирање догонских митова.

<sup>8</sup> Током касних седамдесетих и осамдесетих година, Ван Бек је био укључен у пројекат *Људска адаптација у сувим условима*, Института за хуману биологију. Руководилац овог истраживања укључио је у овај западноафрички пројекат физичке антропологе, преисторичаре, социјалне и физичке географе и културне антропологе, увидевши значај мултидисциплинарности у овим истраживањима. Главна тема била је еколошка, а централни концепт – „адаптација“. Опширније у W. van Beek (2004, 44-45).

сваки на свој начин и са одговарајућом тактиком. Приликом Гриоловог рада са Догонима из Огола, али не и са Оготемелијем, долазило је до исправљања грешака испитаника, замењивања њихових информација подацима из сопствених свезака (лично Гриолових) и отпуштања када нису успели да изврше свој задатак. Иако је то неки начин на који је Гриол радио са Догонима, не значи да он није није успостављао и другачије односе са некима од њих, а поготово са Оготемелијем. У *Богу воде*, антрополог је и ученик који треба да прими знање и активан учесник.

Ван Бек сматра да је у то време Гриол представљао неку врсту колонијалног присуства, а тада је белац, коме су били подарени моћ и престиж, имао високо место у очима Догона. Гриол,<sup>9</sup> за разлику од многих других колонијалних антрополога, нимало није покушавао да промени тај додељени статус, већ се њиме добро служио. Његова моћна позиција је била оснажена јаком личношћу са чврстим убеђењима и јасним интересовањима. Догони који су радили са њим, или – боље рећи – за њега, још увек коментаришу његово нестрпљење: "Гриол је увек био у журби и није давао ни себи ни нама времена." „Иако су приче које круже у Санги о томе да је Гриол ударио испитаника вероватно лажне“, истиче Ван Бек, „оне показују начин на који га Догони чак и сада виде: као нападну личност, у ситуацији у којој се знало ко има моћ, са јасно израженим интересовањем за специфичне информације и са специфичним начином да до информација дође“ (van Beek 1991, 153).

Гриолова организација рада на терену састојала се из дугог низа кратких боравака, интензивног рада са ограниченим бројем испитаника и једног главног испитаника, ограниченог владања језиком Догона и мултидисциплинарног приступа, или барем оног који укључује више истраживача. Његово истраживање се састојало од експедиција, боравака на терену са тимовима, од којих је сваки трајао до три месеца. Гриол је експлицитно бранио овакву праксу потребом да се и испитаници и етнографи одморе.

И Жермен Дитерлен је радила на исти начин. Испитанике су углавном плаћали, па су ови у свом окружењу били у повољном положају, како због блиске везе са белим човеком, тако и због већих прихода у слабој сезони. Истраживачки тим је радио у близини туристичког хотела у Санги, у кући која је пре тога била владин летњиковац, а касније је постала истраживачка станица. Деведесетих година у њој је живела и Жермен Дитерлен. Тај положај изван села био је повољан за интервјуисање испитаника, али није био најбољи за учествовање у сеоском животу, истицао је Волтер Ван Бек.

<sup>9</sup> У тексту *Haunting Griaule: Experiences from the Restudy of the Dogon* (2004, 54) Ван Бек је изнео податке о томе да су неки информатори видели Гриола на терену. По речима Ван Бека, описивали су Гриола као „јаког човека“, а њихов главни коментар био је „да је претерао“.

Али то учествовање није било модел Гриоловог приступа теренском раду. Његов систем сучељавања, који се очигледно види у *Богу воде* и његовом упутству за рад на терену, не само да је вероватно боље пристајао његовој личности и колонијалној ситуацији, већ је такође био интегрални део његове дефиниције ове врсте културног контакта: „Међусобно театрално извођење, са неизбежним маневрима иза кулиса и скривеним програмом рада.“ Ван Бек каже да је Гриол за Догоне био и још увек јесте особа која је више него човек, са неким чудним знањем о скривеним мислима и мотивима људи, поготово о томе где су се налазиле пећине, маске и статуе. „Један испитаник из Санге ми је рекао: Он је као шаман ишао по планинама тачно до места где је то било сакривено”.

Овај систем сучељавања на једном вишем епистемолошком нивоу могао би да класификује његов приступ као више етски него емски. Он је сучавао своје испитанике било са оним предметима за свакодневну употребу, било са биљкама, животињама и звездама, и очекивао је од њих да одмах пруже адекватне информације. На пример, приликом истраживања класификације инсеката, ови су сакупљени и представљени испитницима са јасним очекивањем да они кажу различито име за сваку врсту. Један од његових испитаника ми је рекао: ”Он је мислио да сваки цврчак има своје догонско име, и није се ту заустављао”: „И то је управо оно што је добио, по једно име за баш сваког инсекта“.

Ова претерана диференцијација може се направити само ако постоји чврсто убеђење истраживача да култура Догона буквално нема граница и да садржи *свеопште* знање. Наравно, то је и продукт немогућности да се прихвати *не* као одговор и – у неку руку – жеље испитаника да не разочара истраживача. „Нешто слично овоме десило се и мени када сам проучавао називе за боје“ – истакао је Ван Бек (1991, 154):

„Користио сам стандарну табелу боја и тражио сам од испитаника да ми дају називе за њих. Иако сам им нагласио да тражим једну реч за назив боје, они су схватили као своју дужност да дају име свакој од нешто више од 400 боја на табели. За ово постоје два разлога. Један је њихово опште одушевљење предметима и жеља да да назову и класификују било шта на шта наиђу, што доводи до смешно детаљних описа. Други разлог је тај што давање имена постаје игра. Забавно је тражити генијалне и понекад тачне називе за нове предмете. Касније су ми рекли да то уопште није било неопходно, али да су се лепо провели док су то радили“.

Волтер Ван Бек сматра да у теренском истраживању локалне класификације инсеката испитаници нису намерно преварили Гриола,<sup>10</sup> већ су се само укључили у безопасне игре у којима су настајале формулације које нису постојале раније и које су очевидно одговарале жељама белог човека.

---

<sup>10</sup> Оширније о Гриоловом истраживању са информатором в. Griaule (1957, 54-61) и Ковач (2007, 32-38).



Гриол је радио са Оготемелијем током три консекутивна боравка (у периоду од три године) пре Другог светског рата, а истраживање је настављено и после рата. Има информација да су се испитаници консултовали са Оготемелијем приликом рада са Гриолом. Као последица тога, наглашава Ван Бек, Оготемели је веома добро знао шта је Гриол желео да чује.

### Оповргнути Гриолови налази

Ван Бек истиче да, иако је још увек добар део старе етнографије валидан, постоји велика разлика између његових и Гриолових резултата. „Разлике између Гриолових каснијих података и мојих података јесу у великом броју етнографских детаља, који се могу сажети у пет тачака, које укратко садрже оно што је Гриол тврдио, а чему ја нисам могао да реплицирам, упркос систематским покушајима да то учиним“ (van Beek 1991, 147-158).

Ван Бек је навео да Догони немају целовит мит о постанку. Испитаницима није позната ни верзија Оготемелија ни верзија из *Бледог лисца*. Симболизам догонске религије је ограничен и фрагментаран. Симболизам тела није основа планова за изградњу кућа, нацрт села и план поља.<sup>11</sup> Космолошки симболизам није основа ниједне културне институције Догона, а нумерички симболизам је присутан у веома ограниченој форми. Главни концепт *њаме*, такозване животне силе, небитан је за религију Догона. Заједница Догона није проткана религијом: у ствари, друштвени живот Догона има мало додира са елементима религије. Близанци имају ограничену важност у ритуалима и немају централно место у начину мишљења и ритуалима Догона. Ковачи нису културни хероји, као ни каста приповедача (Гриол), а ни каста људи који обрађују кожу.

Ван Бек истиче да ни митови ни текстови песама, иако су свети, нису тајни. Сматра да религија Догона не прожима у потпуности свакодневни живот. Религијским питањима се углавном баве старци, и они се брину о односу између живих и предака, а две друге категорије одраслих особа – жене и младићи – једноставно зависе од њих. Штавише, религија је отворена за оне који су за њу заинтересовани, а могу је у некој мери занемарити они који тако одлуче. Та иста врста „секуларизације“ важи за две категорије које Гриол сматра важним – за близанце и коваче.

Волтер ван Бек је навео више начина бриколирања<sup>12</sup> који су могли утицати на верзије митова које нам је дао Гриол. Један од главних извора

<sup>11</sup> Без намере да ове налазе упоређујем, желим да укажем на чињеницу да се Франсин Ндаје, на коју се Ван Бек позива износећи ову тврдњу, није бавила преиспитивањем симболике простора в. (N'Diaye 1972, 269-286).

<sup>12</sup> Ван Бек (1991, 156-158) сматра да митови који су дати у *Богу воде* и *Бледом лисцу* не потичу из догонске традиције. Реч је о конструктима који су настали у интеракцији истраживача (Марсела Гриола) и казивача. Волтер ван Бек претпоставља на који начин су и казивачи и Гриол бриколирали догонске митове (в. напомену 13).

је бриколирање главног казивача Оготемелија. Важан извор Оготемелијевог бриколирања јесу старе догонске приче – *éwéné*, које су често цитиране у јавним говорима. Неки мотиви тих прича познати су и изван догонског простора, на пример – код Бамбара и Моси. На бриколирање су утицали и информатори. Један од њих, Амбара, живео је једно време у Бамаку и добро је познавао културу Бамбара и Сонгај. Француско образовање утицало је на то да се упозна и са другим културним моделима.

Ван Бек наглашава да су Догони били под великим утицајем и ислама и хришћанства. Хришћански мисионари били су присутни међу Догонима у исто време када и антрополози. И Амбара је посећивао хришћанске мисије,<sup>13</sup> а многе приче у младости чуо је од својих рођака. Волтер Ван Бек сматра да кључни концепт у *Бледом лисцу* потиче из Библије. Гриол нигде није поменуо исионаре, иако је био добро упућен у протестантизам. Ван Бек даље каже да се утицај библијских прича види и у ранијим Гриоловим радовима.

Поред ових елемената који су прикупљени из догонске културе, као и оних који су настали под утицајем хришћанства, не може се заобићи ни утицај Гриола у продукцији и интерпретацији података попут оних о Сиријусу.

Волтер ван Бек истиче да етнографија Догона коју је Гриол написао после Другог светског рата не може бити узета „здро за готово“. Она је продукт сложене интеракције између истраживача јаке воље, колонијалне ситуације и интелигентне и креативне групе испитаника.

### **Значај Ван Бекове поновљене студије**

Коментари на ван Бекову поновљену студију били су различити (Ковач 2007, 58-63). У полемику се укључио и један број старих критичара (Мери Даглас), сарадника и рођака (кћерка Женевјев Калам Гриол).

Ван Бек је желео да објави резултате током континуираног истраживања Догона, зато што је једна генерација антрополога полако одлазила са сцене, а – са друге стране – желео је да покрене научну дискусију на ту тему. Будући да је Жермен Дитерлен била у годинама, није желео да понови Фриманову грешку. Наиме, Фриман је своју књигу објавио на крају истраживања, не дајући прилику Мид да одговори, јер је она у међувремену умрла.

Волтер ван Бек наглашава да је очекивао овакве рекације на поновљену студију. У тексту Мит као научна фантастика (van Beek 1992, 214-216)

---

<sup>13</sup> Ван Бек (2004, 57) наводи да је, док је живео у Санги, радио са Џоном Мек Кинијем, сином мисионара који је у догонску област дошао непосредно пре Марсела Гриола. Утврдили су да су Гриолови први казивачи долазили у мисију, слушали хришћанске приче и вероватно их преносили у догонске.

још једном наглашава да је овом поновљеном студијом хтео да поново покрене научну дискусију на тему која је дуго била затворена – валидност Гриолових публикација. По њему, *Бог воде* и *Бледи лисац* бивају научна фантастика,<sup>14</sup> и могу се уврстити у велике светске псеудоемпиријске фикције. Као такве, не би уопште требало да буду одбачене, већ читане као интеркултурална уметност. И у тексту објављеном тринаест година касније, Ван Бек (2004, 64) је истакао да књиге *Бог воде* и *Бледи лисац* треба проучавати не као догонску етнографију већ као етно-фикцију, насталу узајамно испољеном креативношћу антрополога и информаната.

Реакције академске јавности, по његовом мишљењу, биле су очекиване и наводи да је задовољан што је изабрао тај пут. Такође, наводи да су многе колеге прихватиле његове резултате заједно са *новом етнографијом Догона*. За француске колеге он је био „човек из чланка“, али се нада да ће тај епитет једног дана бити замењен. Ван Бек констатује да ни Гриолова школа „није сасвим мртва“, на шта указује комеморативна публикација која је објављена након смрти Жермен Дитерлен. Он учествује и у научним расправама о валидности података Марсела Гриола и Жермен Дитерлен о Бамбарама. Досад није написао алтернативну етнографију религије Догона, али помиње да је припрема. Очекујемо је са изузетним интересовањем.

Ван Бекова поновљена студија је, поред Клифордовог текста *Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaul's Initiation*, вредан прилог о теренским истраживањима<sup>15</sup> Марсела Гриола. Оба аутора присутна су у текстовима француских етнолога, посебно у текстовима Ан Доке.<sup>16</sup>

Оскар Луис (1972, 416-417) сматра „да циљ и вредност поновног проучавања не лежи у томе да се докаже да је један човек у праву, а да други није. Не ради се о томе да се туђе грешке слушају, што је само по себи одвратан и мучан задатак, већ се ради о томе да се утврди које грешке чине одређени људи и под којим условима“.

Ван Бек је – као антрополог из друге средине – овом поновљеном студијом покушао да објасни како је дошло до бриколирања података и Марсела Гриола и његових казивача. Није поменуо значајну чињеницу да је Оготемели, Гриолов главни казивач у *Богу воде*, преминуо давне 1947. године. С друге стране, ова поновљена студија покренула је неколико важних питања која су подстакнута Гриоловим теренским истраживањима и Ван Бековим поновљеним истраживањима.

<sup>14</sup> Користи термин *science fiction* и наводи „леп француски превод тих речи *paroles étonnantes*“ (van Beek, 216).

<sup>15</sup> У домаћој науци, традиционални идеал теренског истраживања и његове методолошке и епистемолошке претпоставке преиспитани су у раду Зорице Ивановић (2005).

<sup>16</sup> Ан Доке је архивски истражила Гриолова документа, а спровела је и сопствено истраживање догонских маски (Doquet 1999). Ан Доке (2002) је представница „нове етнографије“ Догона.

Потребно је видети да ли је заиста дошло до теоријског и методолошког напретка у поновљеним истраживањима Догона. Какве су методолошке поуке, будући да је Ван Бек у поновљеним истраживањима изнео питање антрополошких конструката и тачности података који се добијају од информатора? Сам Ван Бек нам није одговорио на то важно питање. Није нам понудио „уџбенички алгоритам“ за извођење поновљеног истраживања. Недостају и важни подаци о старим кључним информаторима данас, као и подаци о другој генерацији информатора из истих породица. Ускраћени смо и за следеће информације: Да ли аутор ове поновљене студије влада језиком *dogo so*, да ли је радио са преводиоцем и које технике истраживања је користио?

Ван Бек је имао прилику да одговори на питање о томе како је интердисциплинарни тим радио при провери налаза. Навео је да је радио са географима, преисторичарима, фотографима, филмским сниматељима и писцима, али да подаци које је изнео у поновљеној студији представљају резултат самосталних истраживања. Позната је чињеница да у самосталним истраживањима, како наводи Оскар Луис (1972, 408), „истраживач мора добро познавати самог себе, бити свестан својих предрасуда, својих слабости и своје снаге, да би могао постићи висок ступањ објективности.“ Оскар Луис сматра да истраживачки тимови који се састоје од стручњака из више дисциплина такође значе неку врсту провере личног изједначења, да сваки стручњак додаје проблему по једно ново гледиште, различиту технику рада, а све се теоријски, унакрсно проверава. Колико се тим начином постиже, опет је врло тешко рећи, јер то зависи од начина на који је организован дати истраживачки тим (*ibid.* 409).

У Ван Бековој поновљеној студији немамо податке о инструментима истраживања, а мало је података и о искуству истраживања с информатором. Ван Бек је имао прилику да сагледа методолошки значај лажи казивача (Ковач 2007, 71-75), јер „информанти, без обзира да ли су те стратегије свесни или не, сами решавају моралне дилеме антрополозима који симулирају научну лабораторију – глуме, лажу, обмањују, претерују, крију, или једноставно избегавају комуникацију. Ова њихова повремена склоност сугерише да су очекивања од поновљених етнографских студија превелика. Или премала (...)“ – наводи Миленковић (2003, 268).

#### Цитирана литература

- Clifford, James. 1983. „Power and Dialogue in Ethnography, Marcel Griaule's Initiation“. In George W. Stocking (ed.), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork, History of Anthropology* 1:121-156, The University of Wisconsin Press.
- Doquet, Anne. 1999. *Les masques dogon. Ethnologie savante, ethnologie autochtone*, Paris.

- Doquet, Anne. 2002. Se Montrer Dogon, Les mises en scène de l' identité ethnique, *Ethnologies comparées*, 5. Доступно на: <http://recherche.univ montp3.fr/mambo/cerce/r5/a.d.htm>.
- Griaule, Marcel.1938a (1983). *Masques Dogons*. Paris: Muséum national d'histoire naturelle, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme.
- Griaule, Marcel.1938b. *Jeux Dogons*. Paris:Institut d'Ethnologie.
- Griaule, Marcel. 1948. (1987) *Dieu d'eau*. Entretiens avec Ogotemmêli, Paris:Fayard.
- Griaule, Marcel. 1957. *Méthode de l'ethnographie*.Paris: publication de la Faculté des lettres de Paris, Presses universitaires de France.
- Griaule, Marcel et Germaine Dieterlen. 1965. *Renard pâle*, Le mythe cosmogonique: La création du monde. 1 1.Paris: Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie.
- Ивановић, Зорица. 2005. „Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације“, у: *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*. Зборник ЕИ САНУ, 21:123-140, Београд.
- Kovač, Senka i Milenković, Miloš. 2006. Ponovljene studije u antropologiji: van Bek vs. Griol. *Antropologija* 2:89-109.
- Ковач, Сенка. 2007. *Марсел Гриол и научна преиспитивања на крају двадесетог века*. Београд: Музеј афричке уметности у Београду.
- Luis, Oskar. 1972. „Proveravanje i eksperimentisanje u radu na terenu“, *Antropologija danas*, Београд: Vuk Karadžić.
- Миленковић, Милош. 2003. *Проблем етнографски стварног: Полемика о Самоу у кризи етнографског реализма*. Београд: Српски генеалошки центар.
- Milenković, Miloš. 2007a. *Istorija postmoderne antropologije: posle postmodernizma*. Београд: Srpski genealoški centar – Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Etnološka biblioteka 27.
- Milenković, Miloš. 2007b. *Istorija postmoderne antropologije: teorija etnografije*. Београд: Srpski genealoški centar – Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Etnološka biblioteka 24.
- N' Diaye, Francine. 1972. *Contribution à l'étude de l'architecture du pays dogon, Objets et Mondes*, XII 3:269-286.
- Sherman, Daniel J. 2004. Peoples Ethnographic: Objects, Museums, and the Colonial Inheritance of French Ethnology. *French Historical Studies* 27 3: 669-703.
- Van Beek, Walter E. A.1991. Dogon Restudied:A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule. *Current Anthropology* 32 (2):139-167.
- Van Beek, Walter E. A.1992. On Myth as Science Fiction. *Current Anthropology*, 33 2: 214-216.
- Van Beek, Walter E. A. 2003.The African Tourist Encounter: Effects of Tourism in Two West-African Societies, *Africa: Journal of the International African Institute*. 73 2: 251-289.
- Van Beek, Walter E. A. 2004.Haunting Griaule: Experiences from the Restudy of the Dogon, *History in Africa*. 31: 43-68.

Senka Kovač

## **Reevaluation of Ethnologic Feld Research of the Dogon**

*Key words:* field research, Marcel Griaule, the Dogons, Walter Van Beek, repeated inquiries, critique

One of the events that marked the last decade of the 20<sup>th</sup> century was a more intensive re-evaluation of the work of Marcel Griaule (1898-1956), who was the first French ethnologist to conduct planned field research among the Dogon of Western Africa, in the period between 1931 and 1956.

Griaule's work had previously been re-examined in the sixties, in France (Georges Balandier), Great Britain (Mary Douglas) and in other places. British social anthropologists had put forward a critique of Griaule's field methods, concentrating on his use of translators and work with privileged informants.

Van Beek's repeated study from 1991 started the new wave of polemic that came to include Griaule's old critics, associates and relatives. Some of the participants in this debate interpreted Van Beek's "attack" on Griaule as - inspired by Freeman's critique of Mead, and the general trend of reevaluations - of anthropology's leading figures at the close of the 20<sup>th</sup> century.

The objective of Van Beek's repeated study was to evaluate the reliability of Griaule's findings. Van Beek emphasized three groups of errors in Griaule's research: 1) the scarcity of data; 2) the unverifiability of data; 3) the inappropriateness of analyses.

Van Beek's repeated study did not reach the level of controversy that followed the Mead- Freeman polemic in the eighties. On the other hand, it put forward an important question on whether French anthropology can face self-criticism, and established Dutch academic presence in Western Africa

The French advocates of "New Dogon anthropology" focus their research on time "before Ogotemmêli" and "after Ambara". Another important improvement represents the inclusion of local Dogon scholars.



[Type text]

UDC: 711.3:39(437.3)"1996/2006"

DOI:10.2298/GEI1002070B

Accepted for publication: 29.09.2010.

**Helena Beránková,**

Ethnographic Institute of the Moravian Museum, Brno, Czech Republic.

[hberankova@mzm.cz](mailto:hberankova@mzm.cz)

**Pavel Bureš,**

National Heritage Monument Institute in Prague, Czech Republic, department of village seats and folk architecture.

[Bures@up.npu.cz](mailto:Bures@up.npu.cz)

## **Heritage Documentation of Villages in the Czech Republic 1996 – 2008\***

The article deals with the project realised in the Czech Republic on the turn of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> century based on a field research. Wide database of the traditional buildings in villages could be used as a practical manual for care of historical monuments and state administration, and for ethnology, as well.

*Key Words:* villages in the Czech Republic – urban concept – ground plan – building – the turn of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> century

Although natural sciences and the humanities tend to employ computers and computer models to study reality, field work remains an irreplaceable method of scientific research. This particularly applies to ethnology. In the Czech Republic, two interlinked research projects were undertaken between 1996 – 2009 which seem to be rare even in the broader European context with the aim of producing a formal textual description, photographic documentation, scientific evaluation and comprehensive heritage documentation of villages.

### **Background**

The new political, economic and social circumstances in the Czech Republic after 1989 had a profound effect on villages both in terms of building and urban planning. The construction boom which had started in towns spilled over to villages as well. Yet, in spite of all the negative impacts villages provide va-

---

\* Written in the frame of the grant project IZ 23925.



luable evidence of the material, social, and intellectual life of our predecessors and forge a link between the past, present and future generations. To this day localities can be found with more or less preserved original buildings including their ground plan and urban concept where we can identify residua of traditional building procedures, materials, structures, and the vocabulary of shapes including decoration, with surviving internal relationships and functions formed by a long-term and complicated historical development and with external relationships and links between the settlement and the surrounding cultivated landscape.

This heritage is unfortunately in danger due to many often irreversible reasons and ethnographers and preservationists rather surprisingly find that it has not been reliably and comprehensively studied, investigated and documented. Admittedly, folk building culture became the subject of specialized ethnographical interest as early as the 1880's (Adámek 1890, Hauer 1894, 1895, Houdek 1893, Jurkovič 1907) and the results of field surveys and heuristic works in the archives were published in many specialized works and essential, extensive monographs (Vavroušek and Wirth 1925, Mencl 1980, Frolec 1984 etc.). Also, a number of surveys of folk building are available, however, they were prepared using different methodologies and specified/modified to serve a given purpose (e.g., rescue, inventory lists, study of selected features, etc.) and most importantly: they have always covered only a particular delimited territory.

### **Project aims**

The aim of the project, the author and head researcher of which is Pavel Bureš from the central office of the National Heritage Monument Institute in Prague, was the basic heritage documentation of all villages including originally independent suburbs in the Czech Republic with an emphasis on how the villages are today. After theoretical preparation and many discussions with members of the research team and appointed critics the conceptual and methodological principles were drawn up for the research team to follow - the important requirement being a uniform approach which would be as objective as possible. In 1995 the project was accepted in an open competition of the Ministry of Culture of the Czech Republic and received financial support.

### **Method**

Field surveys were the basic method of the whole research project. The collaborators were experienced scholars from regional offices of the National Heritage Monument Institute and universities or museums who were already well acquainted with the selected region appointed to them.

In each village the observation consisted of both internal and external values. The internal ones, i.e. architecture and urban-planning, covered the state of preservation and readability of the spatial arrangement, including the establishment of the basic plan type, existence and preservation of original village houses and other outstanding buildings and monuments (religious, noble, technical, manufacturing, social, cultural, utilitarian, etc.) as well as the presence of other imposing buildings with no particular qualities or constituting eye sore. External values were represented by the village panorama and its location in the terrain, distant views, and relationships with the surrounding landscape. The overall heritage monument value was determined as the sum of the partial values, with a possible consideration of the overwhelmingly positive or negative impact of some of them. The researchers then made the basic photographic documentation as thought appropriate to visually characterise the site.

### **Statistical data**

Around forty scholars became gradually involved in the project surveying approximately 12 500 villages. The financial support by the Ministry of Culture of the Czech Republic amounted to 5 300 000 Czech crowns.

### **Project results and outcomes**

The basic outcomes of the project are brief formal descriptions of the site and a table overview – together they provide the basic heritage monument and structural historical evaluation of each village. They capture the current appearance of the locality, its location in the countryside, the type and state of preservation of the built environment, a list of historical buildings and their specific architectural features, important elements of the settlement structure and, finally, a numerically expressed classification of the heritage monument potential.

The final product of the project is therefore a comprehensive documentation of villages in the Czech Republic compiled by regions and in alphabetical order and a simultaneously created digital database with a structure that allows you to extend and enter new data.

At the same time, the database arising from the project provides guidance and support for optimizing the selection of valuable and so far neglected or even unnoticed individual structures and settlement units as a whole, for preparing proposals for their inclusion in the list of heritage monuments or protected areas, and for the expert and managerial components of care of historical monuments and state and local administration bodies. The documentation is also important for the popularisation of the cultural values and historical buildings in the countryside and for informing the general public. This aspect could provide

an impetus for a deeper study and understanding of the historical buildings in the countryside thus contributing to a shift in the opinions regarding the necessary protection and maintenance of this neglected cultural legacy and improving the appearance of the villages in general.

Although the project was principally intended as a practical manual for care of historical monuments and state administration, the results are also valuable for ethnology as a science: the collected and processed documentation forms a broad basis of comparative material and in vertical comparison shows the dynamics of the development (or destruction) of traditional building.

After a short spell of time and for the needs of the conference in Sirogojno we carried out an additional survey at another level – a questionnaire sent to the researchers who collaborated on the project. Although the questions were quite vague and we expected equally vague answers only a few of those addressed replied. Their comments, experience or impressions are partly generally applicable, partly very personal, some of them identical or very similar to the experience of the past generations of ethnographers; at any rate they are interesting and shed light on the background of team work. A brief summary follows:

- the project was timed at the last minute, at a period when the image of the built environment in the Czech and Moravian countryside was being rolled over by a building boom of unprecedented dimensions, promoted by grant programmes and loans by the state.

- each of the researchers noticed an incredibly fast disappearance of the traditional way of building or what had remained of it. A return to the site after a few months with an intention of additional research or re-photographing something often proved to be too late.

- there was no time to investigate the social relationships in the local community which also affect the image of the built environment, although these latent relationships or even tensions were felt by the researchers.

- with smaller or greater surprise all researchers discovered remarkable relics of the building culture which could be pronounced expressions of the traditional building culture and would deserve to be protected as heritage monuments, including localities outside the interest of researchers and preservationists.

- the material and financial affluence, previously unattainable, are not a guarantee of aesthetic proficiency (confirming the well-known saying that the greatest enemy of historical buildings in general is financial oversaturation).

- the new developments of houses on the edges of villages completely disrespect the historically developed urban planning structure of the settlement unit and the types and the external rendering of the dwellings.

- hospitality, one of the principal virtues in village communities is rapidly diminishing: an atmosphere of distrust against strangers operating in the village is generated by negative experiences with door-to-door salesmen and thieves.

- there are still marginal structures which are nevertheless important and remarkable expressions of human building activities relating to the cultural landscape and the environment in general (e.g. the seasonal fishermen's shelters on the lower Morava river).
- the care by the village communities of small religious structures is evident – bell-towers, wayside shrines, chapels – including the building of new ones.
- occasionally it is possible to come across buildings reconstructed by an informed owner in harmony with the local architecture which also provide a high standard of living.
- and finally, each of the respondents felt himself to be personally enriched both on the level of the acquired knowledge that can also be useful outside the project and on a purely spiritual level – by finding a new dimension in the relationship to the studied region.

The building culture of the Czech and Moravian countryside which seems to have profoundly changed at first glance, has retained, even at the turn of the millennia, many building features which have been carrying the continual development since “time immemorial”: sometimes the building may find a new function (a barn turned into a garage or workshop), elsewhere the tradition is adhered to without a perceivable rational reason. The realized project of the National Heritage Institute found those expressions, documented them and provided arguments for their protection.

#### Literature:

- Adámek, Karel V. 1890. Česká chalupa. *Časopis vlasteneckého muzejního spolku olomuckého* 7:111-116.
- Frolec, Václav a Vařeka, Josef. 1983. *Lidová architektura*. Encyklopedie. Praha: Státní nakladatelství technické literatury.
- Frolec, Václav. 1974. *Lidová architektura na Moravě a ve Slezsku*. Brno: Blok.
- Hauer, Václav. 1894, 1895. *Selský statek ve Slezsku*. Český lid 3:193-201. Český lid 4:8-13.
- Houdek, Vítězslav. 1893. *Hanácký grunt*. Český lid 2:140-152, 382-391.
- Houdek, Vítězslav. 1889. *O způsobu stavby dědin moravských*. Časopis vlasteneckého muzejního spolku olomuckého 6:14-19, 74-78.
- Jurkovič, Dušan. 1907. *Lidové stavby na Moravě*. Český lid 16:319-332.
- Láznička, Zdeněk. 1946. *Typy venkovského osídlení na Moravě*. Práce brněnské základny ČSAV 3 (XXVIII). Brno: ČSAV, s. 95-134.
- Máčel, Otakar. 1955. *Základní problematika urbanistické struktury vesnice v Čechách a na Moravě*, II. Brno: VUVA.
- Máčel, Otakar a Vajdiš, Jaroslav. 1958. *Slovácko*. Architektonický vývoj vesnice. Praha: Nakladatelství československých výtvarných umělců.
- Mencl, Václav. 1944. *Gotická tvář české vesnice*. Umění 16:129-148.

Mencl, Václav. 1956. *Pravěké tradice ve stavební tvorbě našeho lidu*. Zprávy památkové péče 16: 82-89.

Mencl, Václav. 1980. *Lidová architektura v Československu*. Praha: Academia.

Nejedlý, Zdeněk. 1898. *Český dům*. Český lid 7:4-10,181-185,366-369,449-452.

Niederle, Lubor. 1918. *Moravské Slovensko*. Praha: Národopisné Museum Českoslovanské.

Válka, Miroslav. *Poznatky ze současného průzkumu vesnických sídel na západní Moravě*. Zprávy památkové péče (Monumentorum Moraviae Tutela) 7, 2003, s. 27-40.

Vavroušek, Bohumil a Wirth, Zdeněk. 1925. *Dědina*. 516 fotografií lidových staveb v republice Československé. Praha: Vesmír.

### Photographs' descriptions:



1. HORKY, district Česká Lípa, Central Bohemia. A chapel and wooden houses. Foto: Pavel Bureš, 2000.



2. MLÝNY, district Tábor, South Bohemia. A homestead in the quadrilateral form. Foto: Pavel Bureš, 2000.



3. BUDEČ, district Jindřichův Hradec, South Bohemia. A homestead, a statue of the Snt. Jan Nepomuk in the foreground. Foto: Helena Beránková, 2006.



4. KOMŇA, district Uherské Hradiště, East Moravia. Out of the homestead standing larder. Foto: Helena Beránková, 2007.



5. STRÁNÍ, district Uherské Hradiště, East Moravia. Newly built family house. Foto: Helena Beránková, 2007.

Хелена Беранкова, Павел Буреш,

## **Документовање наслеђа чешких села између 1996 – 2008.**

*Кључне речи:* села у Чешкој Републици, урбани концепт, план грађевине, 20. и 21. век

Пројекат под називом **Документовање наслеђа чешких села између 1996–2008**, реализован на крају 20. и почетком 21. века, имао је за циљ да документује уз помоћ писане речи, фотографија, и научног истраживања, сложени комплекс наслеђа чешких села. Теренски рад и тим стручњака чинили су основно средство и методологију пројекта. Истраживањ у сваком селу је обухватило спољне и унутрашње параметре. Као финални производ, настала је обимна и детаљна студија о селима у Чешкој Републици, подељена по регијама и абецеди, а истовремено, створена је и дигитална база података, која омогућава даље уношење нових података. Првобитно, пројекат је био намењен државној администрацији али се испоставило да етнологија такође може да се користи прикупљеном грађом, јер она омогућава компарацију материјала и тема и показује развојни пут од грађења до уништавања многих традиционалних грађевина.





**Јана Поспишилова**

Етнолошки институт Академије наука Чешке Републике, Брно  
[jana.pospisilova@iach.cz](mailto:jana.pospisilova@iach.cz)

## **Етнолошко истраживање града Брна. Стабилности и промене моравске метрополе**

Предмет проучавања овог рада јесте кратак преглед развоја етнолошког истраживања града Брна, које је саставни део чешке (односно – некадашње чехословачке) урбане етнологије, иновација које су биле уведене у нашу дисциплину, као и других дисциплина и пројеката који су допринели комплекснијем приступу истраживања Брна и његових становника. Рад се усредсређује и на питања везана за методе истраживања, методолошке инспирације и сарадњу са другим дисциплинама у оквиру различитих пројеката. У чешкој етнологији се зачеци истраживања града везују за 50-те године XX века.

*Кључне речи:* урбана етнологија, Чешка, град Брно, центар града, народна култура, интернетички односи.

У свом чланку, чије је исходиште излагање на скупу *Теренска истраживања*, Сирогојно, од 31. августа до 3. септембра 2009, усредсређујем се на тему истраживања града Брна, као и на питања везана за методе истраживања, методолошке инспирације и сарадњу са другим дисциплинама.

У чланку ћу дати кратак преглед развоја етнолошког истраживања града Брна, које је саставни део чешке (односно – некадашње чехословачке) урбане етнологије, иновација које су биле уведене у нашу дисциплину, као и других дисциплина и пројеката који су допринели комплекснијем приступу истраживања Брна и његових становника. Одмах на почетку могу навести то да су у питању биле – пре свега – социологија, историја, социјална географија, историја уметности и лингвистика.

Као што је општепознато, истраживање града започето је у оквиру социолошких истраживања чикашке школе 20-их година XX века. У чешкој етнологији се његови зачеци везују за 50-те године XX века, када је – у време оснивања брнског Кабинета за народопис тадашње Чехословачке академије наука – шеф кабинета Карел Фојтик (Karel Fojtík) публиковао своју прву велику студију фокусирану на упознавање начина живота радничке класе у Брну у XVIII и XIX веку (Fojtík 1953). К. Фојтик се надове-

зао на *Социолошко истраживање Брна*, које је још 1946. године реализовала тзв. Брнска социолошка школа, на челу са Иноћенцом Блахом. У питању је било интердисциплинарно опште истраживање градског живота, које, нажалост, никада није завршено (*Sociologický výzkum* 1949). Од 1948. године, социолошка истраживања су услед политичких околности заустављена за наредних неколико десетина година. Етнолошко истраживање, које је у новим околностима било усмерено на град и индустријске области, 50-их година XX века obavljalo se u duhu tadašnje vladajuće ideologije, odnosno, bilo je usmereno na istraživanje radničke klase – kao nosioca napredne kulture.

У вези са истраживањима која су вршена у оквиру етнографије садашњости (Skalníková–Fojtík 1971), током 70-их година XX века праћени су, пре свега, остаци сеоске културе који су пренесени у град, о чему је мађарски етнолог Петер Нидермилер, у контексту ране европске етнографије написао: *Град се појавио као нови оквир народне културе* (Niedermüller 1987: 469).

Најразличитија етнолошка истраживања седамдесетих и осамдесетих година XX века, која су била усредсређена на духовну и материјалну културу, приказана су и резимирана у студијама објављеним у релевантним часописима *Český lid* i *Slovenský národopis* (на пример, Skalníková 1987 и Navrátilová 1988). Брнски етнограф Карел Фојтик (1918–1999), иницијатор наших истраживања града, пропагирао је методу монографског истраживања мањих затворених целина, које чине већи делови града (Fojtík 1963, прг. Pospíšilová–Kosíková 2010).

До даљег развоја урбане етнологије дошло је тек 90-тих година XX века. Поред публикованих студија и зборника (Tonciová 1990, Pospíšilová–Altman 1992), из истраживања вршених у оквиру пројекта *Етнички и културни идентитет чешког града*<sup>1</sup> произашла је монографија *Град под Шпилбергом* (*Město pod Špilberkem*, Sirovátka et al. 1993). Ова књига је уследила после на сличан начин урађене монографије о словачкој метрополи – *Таква је била Братислава* (*Taká bola Bratislava*, Salner 1991). Близка сарадња са словачким колегама и многе заједничке иницијативе одразиле су се у истраживањима, на конференцијама и у публикацијама (Luther 1992, Већушкова 1995). У монографију о Брну сврстана су поглавља која се тичу традиционалних етнографских тема, као и нових погледа на град – на пример, проблематика именовања улица, историја паркова, гостионица, али и удружења. Пажња је била посвећена и праћењу нове егзистенције фолклора, тзв. фолклоризма, у време чешко-немачког националног разграничавања на крају XIX века, али и у садашње време. Упоредо су настале и публикације о историји брнских ресторана и кафана – *Крчмарско Брно* (*Krčemné Brno*, Altman 1993), као и збирка народних песама из Брна

<sup>1</sup> *Etnická a kulturní identita českého města*, Grantová agentura Akademie věd České republiky, br. 95802.

(Toncsová 1995). Поменуте три публикације представљале су завршетак једне етапе урбано-етнолошких истраживања у оквиру огранка Етнолошког института у Брну, и постале су њихова прекретница.

Олдржих Сироватка (Oldřich Sirovátka, 1925-1992), који се у новонасталој политичкој ситуацији могао вратити у Институт за етнографију и фолклористику Чехословачке академије наука (од 1999. године – Етнолошки институт Академије наука Чешке Републике), и који је 1990. године стао на чело брнског академског огранка, усмерио је нашу пажњу на дотад неиспитивани идентитет чешких, али и немачких становника Брна, на конфликте и коегзистенцију обе групе, као и на комплексније градске културе (Sirovátka 1992a, 1993). До тада табуизирана тема – култура брнских Немаца – ушла је у видокруг наших истраживања (Navrátilová 1992 Šrámková 1992, Müller 1992); међутим, она је била посматрана само из чешке перспективе (Sirovátka 1992). Квалитативно и архивско истраживање бивших (расељених) немачких становника Брна, те оних малобројних који су у граду остали, у овом тренутку обавља Јана Носкова (Jana Nosková).<sup>2</sup>

У Брну се културни идентитет мештана стварао на посебан начин. На његово формирање је засигурно утицало и постепено прикључивање великог броја приградских насеља и улица 1850. године, али и селâ, пре свега након оснивања Чехословачке републике (1919), па и у каснијим годинама (1944, 1960, 1971, 1980). Два културна округа – градски и сеоски – представљају основу слике свакодневне културе становника Брна. У суштини, у питању су сусретање и преплитање сеоске и градске културе, односно – чешке и немачке. Културни образац који је био повезан са локалним народним традицијама и инспирисан традиционалном културом блиских области (Моравска Словачка (*Slovácko*), Моравска Валахија, одн. Валашко (*Valašsko*), Хана (Haná) постепено је прихваћен у националним и међународним везама (Sirovátka 1993). У оквиру Брна, релативно изразито су се одржавали елементи традиционалне народне културе током целог XX века, док се фолклор с новим интензитетом, али и у новим формама, афирмише и у садашњости.

После 2000. године почиње нова етапа у погледу интердисциплинарних истраживања Брна. Године 2003. Аустријски институт за источну и југоисточну Европу финансирао је интердисциплинарно истраживање *Мултикултурно Брно на прагу пријема у ЕУ (Das multikulturelle Brunn an der Schwelle zum EU-Beitritt)*, у коме смо у сарадњи са бечким славистом Героом Фишером (Gero Fischer) сачинили преглед најбитнијих етничких мањина, пре свега – нових имиграната који живе у Брну (често и незванично). У контексту бечке средине, пратили смо њихове организационе структуре, правни положај, укључивање у већинско друштво и узајамне контакте до којих је долазило, као и трагове интеркултурних сусрета (нпр. на језичком

---

<sup>2</sup> Пројекат који подржава Академија наука Чешке Републике у сарадњи са Johannes-Künzig институтом у Фрајбургу.

нивоу). Установили смо постојање четири типа интересних односа, који су били карактеристични за ситуацију неких изабраних етничких мањина у Брну:

- интеграција (у друштво су потпуно интегрисани Бугари, Грци),
- наслеђе науспелог настојања ка интеграцији и акултурацији (односи се на Роме),
- између сегрегације и интеграције (на тај начин живе Вијетнамци),
- у контексту конкурентске економије можемо сагледати положај Вијетнамаца, Руса и Украјинаца (Fischer – Pospíšilová 2005).

Обимнији пројекат под називом *Колективно памћење града Брна. Његове промене и развој током XX века (Kolektivní paměť města Brna. Její proměny a vývoj v průběhu 20. století)* био је под руководством колегинице Јане Носкове рађен у периоду од 2005. до 2007. године. Колектив је био интердисциплинаран, састављен од етнолога, историчара и историчара уметности, чиме су биле одређене и главне карактеристике целог пројекта. Пројекат је био ограничен неколиким кључним терминима, и то следећим: колективно памћење, место памћења, колективни идентитет, историја свакодневице, „мала“ и „велика“ историја. Његова теоријска исходишта представљала су дела Мориса Халбвакса (Maurice Halbwachs), Јана Асмана (Jan Assmann), Пјера Нареа (Pierre Nora), Морица Чакија (Moritz Csáky), и других. Пројекат је произишао из истраживања онога што представља сећање, а био је усмерен ка новом схватању културне историје, ка делу истраживања о урбаној етнологији, ка истраживању симболике, свакодневице и репрезентације. *Памћење града* неразделиво је повезано с колективним памћењем његових мештана. За *памћење* су важни не само учесници него и просторни оквир. Прошлост је сачувана у материјалној средини која нас окружује и везана је за конкретна места (Nosková 2006). Из пројекта су произашле разне студије: једна је, на пример, посвећена прослављањима царског јубилеја у децембру 1908. у Брну (Nosková – Kubíčková 2008), друга се бави такозваним „штатлом“ – специфичном појавом брнског језичког и културног идентитета (Nosková 2009), али је најзначајнија монографија под називом *Памћење града (Paměť města)*, која је била издата у сарадњи са Институтом етнологије Словачке академије наука (Ferencová – Nosková 2010).

Један од иницијатора још једног од пројеката везаних за заједничко истраживање Брна била је и Анет Штајнфирер (Annett Steinführer), немачки социолог, која већ дуже прати Брно из перспективе страног истраживача и с искуствима из средине каква је бивша источна Немачка (Steinführer 2002, 2003). У оквиру међународног истраживачког пројекта *Социјалне и просторне последице демографских измена у великим градовима источно-централне Европе (Sociální a prostorové důsledky demografických změn ve velkoměstech východostřední Evropy, conDENSE)*, уско су сарађивали социолози и географи из Немачке, Пољске и Велике Британије са етнологима из

Чешке републике.<sup>3</sup> На тај начин је превазиђена дотадашња уобичајена пракса дисциплине да истраживања не бивају узајамно повезана. Пројекат је, осим на недавне и текуће социјално-просторне промене, фокусиран и на претпостављене будуће промене, које би се могле одиграти у унутрашњим деловима Брна, али и у Острави, Лођу и Гдањску. Кооперација претходно наведених трију дисциплина доноси нове приступе предмету заједничког истраживања – граду или делу града, у нашем случају – унутрашњем делу Брна, а такође доноси и нова сазнања. Етнологија се овде служи превасходно квалитативним методама истраживања (Vaishar et al. 2009).

У Брну се одиграла значајна промена када је реч о власништву зграда и станова. Зграде које се налазе у центру града биле су већином власништво немачких и јеврејских становника Брна, док је након 1945. године ова имовина национализована. Касније извршена приватизација имала је последице не само по град као целину, већ и по његове делове, као и по социјалне односе између људи – суседа, тј. између појединих резидената зграда којих се тичала промена власништва. Ми, етнологи, пратили смо током истраживања промене у међусуседским односима становника различитих типова зграда, као и то на који се начин променио однос станара према стану, згради и месту после приватизације, односно – након добијања стана у приватно власништво. Следећу тему су представљали досад не испитани становници у настамбама које се налазе у тзв. унутрашњем граду – студенти, односно тзв. студентска домаћинства и тзв. непородична домаћинства. После разговора који су обављени у Брну током 2007. и 2008. године закључили смо да ова домаћинства, која научници називају „нетрадиционалним“, посматрана из перспективе младих високошколских генерација, представљају нешто сасвим нормално. Заједничко становање слободних, ванбрачних парова широко је распрострањен феномен у унутрашњем граду, при чему се користе углавном велики станови најамних зграда, изграђених на прелазу из XIX у XX век, са неколико великих соба, заједничком кухињом и санитарним просторијама. Ова констатација је везана за процес који до сада у званичним статистикама није био забележен. У питању је тзв. поновно *згушњавање*, или пак поновно настањивање центра града од стране нерегистрованих резидената, углавном студената. Овај уобичајени и омиљени начин становања студената и изнајмљивање станова представљају врло честу социјалну праксу, која међутим доводи у питање веродостојност података званичних статистика. Док се у извесној мери наставља тренд исељавања из градова и субурбанизације, неки искази сведоче о томе да – бар до одређеног периода човековог животног циклуса – *унутрашњи град* може бити атрактиван локалитет који пружа многе предности, пре свега за младе људе, људе са средњим и вишим примањима,

---

<sup>3</sup>Пројекат conDENSE 200-2009 био је финансиран од стране немачке фондације Volkswagen Stiftung (Az II/8115; [www.condense-project.org](http://www.condense-project.org)).

као и за странце који траже станове у центру града. У *унутрашњем граду* истовремено се отварају нове друштвене могућности и места сусретања првенствено младих људи – студената, чији се број стално повећава. Сматрамо да поменуте забележене појаве, које се одвијају неупадљиво, а које имају своје демографске, физичке, етничке и културне узајамне везе, представљају адекватну тему за даље комплексно урбано истраживање (Steinführer – Pospíšilová – Grohmannová 2009).

Остала етнолошка истраживања града Брна и његових становника биће везана за пројекат нове историје Брна, чији резултат треба да буде вишетомна монографија, и где ће пажња бити посвећена и разним формама народне и масовне културе, као и општинама у предграђу, у којима је током друге половине XX века настало много насеља која до сада нису била истражена.

### Литература

- Altman Karel, *Křemné Brno*, Brno: Doplněk, 1993.
- Beňušková Zuzana – Peter Salner (ed.), *Stabilität und Wandel in der Großstadt*, Bratislava: Ústav etnológie SAV, 1995.
- Ferencová Michaela – Nosková Jana et al.: *Paměť města. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.–21. Století*, Brno: EÚ AV ČR a SAV, 2009.
- Fischer Gero – Pospíšilová Jana, *Multikulturalität und Multiethnizität in Brünn zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Tendenzen und Fragen*. Volkskunde in Sachsen 17(2005): 189 – 2005.
- Fojtík Karel, *Príspevek k poznání způsobu života dělnické třídy v Brně v druhé polovině 18. století a první polovině 19. století*, Český lid 40 (1953): 58-65, 224-226.
- Fojtík Karel, *Tři typy dělnických obydlí v Brně (Od nejstarší kolonie k nouzovým sídlištím)*, Brno v minulosti a dnes 1 (1959): 23-40.
- Fojtík Karel, *Etnografické aspekty formování brněnských předměstí*. Český lid 34 (1974): 17-32.
- Luther Daniel (ed.), *Ethnokulturelle Prozesse in Großstädten Mitteleuropas*, Bratislava: Ústav etnológie SAV, 1992.
- Müller Dora, *Aus der Tätigkeit des deutschen Kulturverbandes Region Brünn*, in *Leute in der Großstadt*, ed. Jana Pospíšilová–Karel Altman (Brno: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, 1992) 21-25.
- Navrátilová Alexandra, *Etnografický výzkum Brna a předměstí (Vymezení cílů a základní východiska)*, Český lid 75 (1988): 67-72.
- Navrátilová Alexandra, *Hochzeitszeremonie im ethnisch gemischten Milieu von Brünn und seine Umgebung*, in *Leute in der Großstadt*, ed. Jana Pospíšilová–Karel Altman (Brno: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, 1992) 71-77.
- Niedermüller Peter, *Mestská kultúra – ľudová kultúra*, Slovenský národopis 35 (1987): 467-479.

- Nosková Jana, *Výzkum kolektivní paměti města Brna*, in *Od lidové písně k evropské etnologii*, ed. Jana Pospíšilová – Jana Nosková (Brno: Etnologický ústav AV ČR, 2006) 287-294.
- Nosková Jana – Kubičková Jana, *Oslavy císařského jubilea v prosinci 1908 v Brně*, in *Brno v minulosti a dnes* 21 (2008): 553-586.
- Nosková Jana, *Der Brünner štatl. Ein Lebensstil im Spiegel von Interviews*, in *Von der „europäischen Stadt“ zur „sozialistischen Stadt“ und zurück? Urbane Transformationen im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts*, ed. Thomas Bohn (München–Oldenbourg, Bad Wiesseer Tagungen des Collegium Carolinum 29, 2009) 273-292.
- Pospíšilová Jana – Altman Karel, *Leute in der Großstadt*, Brno: Ústav pro etnografii a folkloristiku AV ČR, 1992.
- Pospíšilová Jana – Antonín Vaishar – Annett Steinführer, *Město Brno z pohledu etnologie, geografie a sociologie*, *Národopisný věstník* 68 (2009): 45-57.
- Pospíšilová Jana – Kosíková Jiřina, *A chleba maminka před namazamykala. O životě v nouzové kolonii Na Novém hřbitově*, in *A vůbec... Utajený sborník Mileně Flodrové k 75. narozeninám*, ed. Jana Čermáková et al. (Brno: Statutární město Brno–Archiv města Brna: 2010) 482-499.
- Skalníková Olga – Fojtík Karel, *K teorii etnografie současnosti*, Praha: Academia, 1971.
- Sociologický výzkum Brna*, *Sociologická revue* 15 (1949): 33-67.
- Salner Peter, *Taká bola Bratislava*, Bratislava: Veda, 1991.
- Skalníková Olga, *Etnografické výzkumy veľkomesta Československu*, *Slovenský národopis* 35 (1987): 403-411.
- Sirovátka Oldřich, *Antagonizmy a soudržnost ve městě*, *lovenský národopis*, 40 (1992): 27-32.
- Sirovátka Oldřich, *Nationalbeziehungen in Brünn aus tschechische Perspektive*, In *Leute in der Großstadt*, ed. Jana Pospíšilová – Karel Altman (Brno: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, 1992) 13-19
- Sirovátka Oldřich et al. *Město pod Špilberkem. O lidové kultuře, tradicích a životě lidí v Brně a okolí*, Brno: Doplněk, 1993.
- Sirovátka Oldřich et al. *Povaha a kořeny lidové kultury na Brněnsku*, in *Město pod Špilberkem. O lidové kultuře, tradicích a životě lidí v Brně a okolí*, ed. Oldřich Sirovátka et al. (Brno: Doplněk, 1993) 8-19.
- Steinführer Annett, *Öffentlichkeit, Privatheit und städtische Integration. Tschechische Erinnerungen an das Leben in Brünn vor 1939*, in *Stadt und Öffentlichkeit in Ostmitteleuropa 1900–1939. Beiträge zur Entstehung moderner Urbanität zwischen Berlin, Char'kiv, Tallinn und Triest*, ed. Andreas R. Hofmann– Anna Veronika Wendland (Stuttgart: Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 14, 2002) 111-131.
- Steinführer Annett, *Sociálně prostorové struktury mezi setrvalostí a změnou. Historický a současný pohled na Brno*, *Sociologický časopis* 39 (2003): 169-192.
- Steinführer Annett–Pospíšilová Jana–Grohmannová Jana, *Nečekané proměny vnitřního města v postsocialistickém období. Sociologický a etnologický výzkum v Brně*, in *Město: proměnlivá ne/samozřejmost*, ed. Slavomíra Ferenčuhová et al. (Brno: Pavel Meruvar/Masarykova univerzita, 2009) 129-152.
- Šrámková Marta, *Tschechisch-deutscher Aspekt der Brünner Sagen*, in *Leute in der Großstadt*, ed. Jana Pospíšilová–Karel Altman (Brno: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, 1992) 139-144.



Toncrová Marta (ed.), *Národopisné studie o Brně*, Brno: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, 1990.

Toncrová Marta, *Zpěvník lidových písní z Brna*, Brno: Doplněk, 1995.

Vaishar Antonín et al., *Současný vývoj vnitřních částí Brna a Ostravy*, Studia Geographica 100, Brno–Ostrava: Ústav geoniky AV ČR, v.v.i., 2009.

Jana Pospíšilová

## **Ethnological Research of the City Brno. Stability and Metamorphosis of Moravian Metropolis**

*Key words:* Urban Ethnology, Czech Republic, Brno, Folk Culture, Ethnic Relations, City, Inner city

The contribution aims to describe development of the ethnological research of the City Brno as the part of Czech – and former Czechoslovak – urban ethnology. Shortened it deals with the beginnings of research in 50ies of the 20<sup>th</sup> century, with methods and results of research and, in more details, it describes interdisciplinary projects after 1989.

In recent decades there were realised such important projects like *Das multikulturelle Brunn an der Schwelle zum EU-Beitritt* (Multicultural Brno entering European Union), or *Memory of the town*, and interdisciplinary project based on sociological and geographical quantitative analysis *Socio-Spatial Consequences of Demographic Change for East Central European Cities* where ethnology played the role of science based on qualitative analysis and methods.

The main part of contribution defines the cultural identity of Brno' citizens and interethnic relations, as well, as the result of repetitive field research and from the point of view of ethnology.

[Type text]

UDC: 39:303.442.23

DOI:10.2298/GEI1002088M

Accepted for publication: 29.09.2010.

**Václav Michalička**

Department of European Ethnology, Faculty of Arts, Masaryk University,  
Brno, Czech Republic  
[282253@mail.muni.cz](mailto:282253@mail.muni.cz)

## **Field Research as Village Community's Cultural Awareness Identification Tool**

The conference paper will deal with possibilities of specific assets and outcomes of field research in a village as an enclosed housing, social and cultural space. It will focus on the role of field research as a tool of identification of cultural awareness of a village. The relationship between research, its outcomes and subsequent reaction of dwellers will be defined as well as question of impact of such research on local identity. The case study will show particular village with developed traditional craft production (already extinct). Apart from realizing (or re-building) local identity, new possibilities of reconstruction of the extinct technology or even particular aspects of historic environment open up here.

*Key words:* Field Research, village, local identity, Cultural Awareness

The purpose of this report is to outline several options of specific benefits and consequences of the field research in residential, social and cultural space of a village.

An intensive ethnological research, the purpose of which is to obtain knowledge and information data directly within a village community, can become a significant input for the cultural dimension of the local citizens. The research and eventual outputs are obviously responded to by the members of the investigated community, whereas such responses can represent a significant secondary consequence, directly affecting the given society with its impact and action.

The subject of investigation thus comprises the village inhabitants – particular specific locations and places determinate for life. The ethnological research subjects this place and people to new observations, trying to obtain as many pieces of information about the past and present facts as possible. The village, a village-type settlement with an integrated group of people with their past and present peculiar manifestations, contains a huge number of features, which constitute the subject of interest of the ethnological research. An unsubstitutable

method for data collection is the field research carried out directly in the given location.

The task of the ethnological field research of a village community as a scientific gnoseological source of information is to understand certain specific facts on the principle of direct contact with people, who witness these facts, and are the carriers of the required data related to the investigated phenomenon. Substance of such field research type is obtaining of as many details as possible from the community members based on their knowledge, understanding and personal experience. The gathered data is, of course, evaluated, set in wider context and interpretations. Besides the primary mission, the long-term field research can, however, have even a secondary social-cultural impact on the entire village as a consequence of direct contact of the researcher with the citizens.

For the field research to obtain material with as high informative value as possible, it is required to obtain as many documents, information and data about the culture and cultural process in the investigated location and community as possible. The research commencement by the researcher (being interested in certain cultural phenomenon adherent to the municipality) is often perceived by the local citizens as an arrival at the last moment, i.e. at the time when they consider capturing of a certain specific phenomenon very difficult with respect to decease of the contemporaries. The factor of gradual becoming aware of the time and death in relation to the social and cultural transformation of the village is present for the entire period of the research.

The entire field research of a village community is actually a process of cognition on the part of the researcher, as well as on the part of the citizens – respondents. The tool of this cognition process comprises interviews with people. The interviews, which are the targeted waking up of memories and reviving of memory. The work with memory thus leads to awaking of both, past and present facts.

If the researcher manages to gain confidence of the respondents and can listen, he will not only get the answers to questions related to the investigated phenomenon, but he will also receive telling of stories the people have lived. If the informants talk about themselves, they mainly talk about the place where they were born or spent their childhood. They talk about the place where they worked or work, live and bring up their children. The listener receives the required information in a wider context and thanks to telling, the teller activates his memories of past facts, which can lead to certain self-reflection and process of self-cognition.<sup>1</sup> Especially the older people often desire to talk about their lives and need the retrospective view of the life they have lived or the facts they have experienced.

Such interviews with people and targeted wakening of their memories can result in them realizing the exclusivity of their own living environment again

---

<sup>1</sup> Srov. Hall, S.: *Cultural Identity and Cinematic Representation*. Framework 36, 1989, s. 76.

and in a new quality way. The memory revival of individuals can also result in subsequent revival of the entire community's memory. Such memory leads to cognition and subsequent self-cognition. So not only cognition of one's own world, but also of the world of people's community, which can be the investigated village community.

In the process of the field research, a huge number of questions are asked, which the respondent answers not only to the researcher, but also to himself. These answers to questions directed to life experience and personal experience lead to formation of certain identity – identification with the past and present facts, which the research involves. The process of realizing one's own past is a necessary condition for understanding the local identity formation. The local identity is thus formed by human's self-awareness with respect to a certain place. The asked questions and subsequent answers directly help identify and define the village identity. This process of identification with a specific location in tradition and culture seems to be necessary just in the present period of globalization and integration of various social life phenomena.<sup>2</sup>

Every village community is related to a specific historical phenomenon that goes beyond the time of its formation and direct action, and persists from the past till the present times. As the time passes and owing to social transformations and subjective approaches, the given historical phenomenon gains a form of a certain myth besides the appearance of a historical fact. Such myth based on a specific non-impugnable fact becomes an edifying factor in the community awareness, which puts the entire village in a better light, giving it certain exclusivity. This phenomenon gradually transforming into a myth affecting the cultural image of the village can be, for instance, a historical event, famous person, peculiar occupation of the citizens, social, economic or cultural particularities, and others. The verbally passed information naturally gets modified in the village community based on the community needs. The ethnological research can, however, secondarily change the citizens' vies of the specific phenomenon and give it new culture-forming qualities.

The above-mentioned proves that the field ethnological research can be a significant tool for identification of the village cultural awareness. However, the relations between the research, outputs and feedback of the citizens are important. Based on the field research and arouse interest in the past in the self-cognition process, the community may start to desire a retroactive reconstruction of the extinct world as a secondary consequence, which is, within the local community, certainly fully substantiated. This often results in exhibitions or village museums. After the revival of the memory and stories, the people start to desire to touch the past via authentic witnesses of the past – material artifacts associated with their memories and stories.

---

<sup>2</sup> Vašečková, R.: *Tradiční a národní kultura v procesu globalizace*. In: *Péče o tradiční lidovou kulturu v České republice*, Ústav lidové kultury ve Strážnici 2002, page 31.

A specific example of the secondary effect of the ethnological research within the local identity is the research in the community of Metylovice located at the foot of the West Carpathian Mountains in the territory of the present Czech Republic, conducted since 2004.<sup>3</sup> The task of the research is to document the social and cultural transformation of the village during the 20<sup>th</sup> century, with an emphasis on the specific handicraft in the community. The tanning craft was dominant in Metylovice from the 17<sup>th</sup> century till the middle of the 20<sup>th</sup> century and it was affecting the appearance of the entire village in many implications. And it was this peculiar tanning production that was distinguishing the Metylovice citizens in a significant way from the neighboring villages. After the production extinction in the 1950's, this phenomenon gradually fell into oblivion and became very hard to define for the present young generations.

The field research in Metylovice evoked revival of memories of a lot of living contemporaries and interest of the younger generations, which resulted in reflection of own past, as well as identification with the past and some cultural specifics of the community. However, it was also followed by certain panic that something substantial is disappearing with demise of the old generation. A fear appeared, not realized till that time, that the significant past of the community would be definitely forgotten. So several activities followed, which were aimed to strengthen the common awareness of the past of the people's families and community. This mainly included an active involvement in the conducted research, organization of gatherings with the contemporaries and the researcher conducting the research, organization of several exhibitions related to the village history, and mainly establishment of the local museum documenting the tanning production in the context of everyday life. This is the community museum, where the people recognize the past of their families and the stories they have lived in the authentic objects.<sup>4</sup>

This museum and other similar activities were definitely not the objective and substance of the ethnological field research, but they arose as a feedback and response thereto. So it is not a process of self-realization of the researcher but of the citizens of the investigated village leading to strengthening of the local cultural awareness. The museum establishment in cooperation with the researcher conducting the research became one of the most important factors of the local identity. Thanks to this museum, the local and collective memory is being strengthened. This animation of cultural elements associated with the people living in the village community means reviving and wakening of what seemed to be lost beyond recovery and covered by the modern environment and lifestyle.

The field research and interviews with the village community citizens resulted in memory revival and gradual intensification of the cultural awareness and local identity in Metylovice. The specific extinct phenomenon of the tan-

---

<sup>3</sup> Research conducted in the community of Metylovice by Václav Michalička in 2004-2009

<sup>4</sup> The completed field research was also connected with searching and documenting of authentic objects – related to the investigated phenomena.

ning production with production of whips produced by currently not used technology ensuring their prestige, which used to be a symbol in the culture-forming process of collective memory, gained new qualities. In relation to the memories, told stories, authentic witnesses, the contemporaries newly started to desire to present, show and practically explain the handcraft technology of the whip production, which has not been used for a half of the century. Here we have a space for reconstruction of the specific technology, when the people, who are the information carriers, do not confine themselves only to a verbal data transfer, but also do the practical demonstration or rather put some of the local cultural specifics in real life via reconstruction. This reconstruction conducted in Metylovice within the ethnological field research arose an interest of individuals from the young generation in the old technology adherent solely to their village. This effort to master the technology and preserve it in the village is another secondary consequence of the intensive and long-term field research. This secondary effect also leads to strengthening of the cultural identity of the entire village community.

The above-mentioned proves that the long-term and intensive ethnological field research of the village can result in a number of secondary benefits associated with the local identity and supporting the cultural awareness of the entire village community thanks to the village orientation to memory, referring to the past, telling of stories based on personal experience and asking and answering questions.

### Works Cited

- Berger, P. L. - Luckmann, T.: *Sociální konstrukce reality*. Prague 1999.
- Daniel, D.: Rožnov – paměť versus nepaměť města pod Radhoštěm, In: Ferencová, M. – Nosková, J. a kolektiv: *Paměť města*. Obraz města, veřejné komemorace a historické zlomy v 19.-21. století. Brno 2009, page 177 – 203.
- Hall, S.: *Cultural Identity and Cinematic Representation*. Framework 36, 1989, page 68-81.
- Hall, S.: *Ethnicity: Identity and Difference*. Radical America 23.4, 1989, page 9 – 20.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1986.
- Herová, I.: *Lokální identita obyvatel českého venkova, Feeling of Belonging of Czech Rural Inhabitants*. In: APXIII. – Trvale udržitelný rozvoj agrárního sektoru – výzvy a rizika, ČZU Prague. Prague 2004, page 346 – 350.
- Kandert, J.: *Poznámky k výzkumu a chápání „tradice“*. Český lid 86, 1999, page 197 – 213.
- Maříková, P. – Tuček, M.: *Život na venkově a vztah k obci*, In: Majerová, V. a kol.: *Český venkov 2004 – Život mladých a starých lidí (Czech Rural Area 2004 – Life of young and old people)*, Prague 2005, page 37 – 57.
- Patočka, J.: *Evropa a doba poevropská*. Prague 1992.
- Patočka, J.: *Věčnost a dějinnost*. Prague 2007.
- Schwarz, H. P.: *Otázky nad 20. stoletím*. Soudobé dějiny 2, 2002, No. 9, page 259 – 287.

Vašečková, R.: *Tradiční a národní kultura v procesu globalizace*. In: *Péče o tradiční lidovou kulturu v České republice, Ústav lidové kultury ve Strážnici 2002*, page 31-35.

Vavroušek, J.: *Etnologie a perspektivy trvale udržitelného způsobu života*. *Český lid* 81, 1994, page 125-129.

Вацлав Михаличка

## **Улога теренског истраживања у идентификацији културне стварности у руралним заједницама**

*Кључне речи:* истраживање, село, локални идентитет, културна стварност

Ово саопштење са конференције ће разматрати нарочите особине и могуће последице рада на терену у селима, као местима која су релативно просторно, културно и друштвено омеђена. Фокус ће бити на улози теренског истраживања у идентификацији културне стварности у руралној заједници. Разматраће се однос истраживања, сакупљених података и реакције локалног становништва, као и питање утицаја истраживања на локални идентитет. Рад ће представити једно локално село са развијеним занатима, и указаће како је само истраживање утицало на разумевање, поновно стварање идентитета и заната.

[Type text]

UDC: 39:303.442.23]:17

DOI:10.2298/GEI1002094K

Accepted for publication: 29.09.2010.

**Gabriela Kilianova**

Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, Bratislava, Slovačka

[gabriela.kilianova@savba.sk](mailto:gabriela.kilianova@savba.sk)

## **Terénny výskum a otázky etiky**

Slovenská asociácia sociálnych antropológov podnietila diskusiu o etike bádania v sociálnej a kultúrnej antropológii a etnológii na Slovensku. V januári roku 2009 sa uskutočnil seminár s názvom „Etika v etnológii/ sociálnej antropológii“, ktorý vyvolal živú odozvu v akademickej obci na Slovensku. Z celého spektra etických otázok v etnologickom/ antropologickom bádani, ktoré sa diskutovali na seminári, sa príspevok bude zaoberať otázkou, aké etické problémy vystupujú najčastejšie pri terénnom výskume, ako napríklad výber výskumnej témy z perspektívy etiky, etické pravidlá pri vykonávaní terénneho výskumu, ochrana osobných údajov respondenta pri spracovaní výskumu a jeho archivovaní, zásady publikovania empirických dát a iné. Autorka poskytne informácie o možnostiach prístupov k etickým problémom a bude tiež reagovať na súčasnú diskusiu o riešení etických problémov v terénnom bádani.

*Kľúčové slová:* terénny výskum, etnológia, sociálna a kultúrna antropológia, etika.

Ak sa v tomto príspevku sústreďujem na otázky etiky a špeciálne etiky terénneho výskumu v etnológii, sociálnej a kultúrnej antropológii, reagujem tým na dva podnety. Prvý a bezprostredný podnet predstavuje diskusia v akademických kruhoch na Slovensku, ktorá sa začala rozvíjať od začiatku deväťdesiatych rokov 20. storočia. Prihlásila sa s opätovnou naliehavosťou po založení novej odbornej spoločnosti *Slovenskej asociácie sociálnych antropológov* (SASA) v ostatných dvoch rokoch. Druhý podnet prichádza z diskusie o etike a morálke v etnológii/ antropológii na medzinárodnej úrovni. Tá sa tiež nanovo rozprúdila v deväťdesiatych rokoch 20. storočia (Pels 1999), pričom vo viacerých krajinách mala aj konkrétne dôsledky: prejavili sa snahou formulovať a prijať etické kódexy etnológov/ antropológov. Na druhej strane oživená diskusia o etických otázkach vo vede súvisela s opakovanou kritickou reflexiou vednej disciplíny a nadväzovala na predchádzajúce úvahy, aké sa konali v šesťdesiatych rokoch a neskôr v osemdesiatych rokoch 20. storočia (Pels 1999, 101 ff.). V úvahách o stave vednej disciplíny nástojčivo vystúpili do po-



predia aj otázky o morálnej zodpovednosti vedca voči objektu poznania, čo sú v prípade etnológie /antropológie konkrétni ľudia, sociálne skupiny a spoločnosti. Treba však zároveň pripomenúť, že etický problém výskumu v etnológii/antropológii sa vynára opakovane od vzniku sociálnej a kultúrnej antropológie, ako to podrobne popisuje napríklad Pels (1999).

Sústredenie sa na etické otázky v etnológii /antropológii v posledných dvoch desaťročiach môžeme dávať do súvisu aj s iniciatívami, ktoré v rovnakom období vznikli na medzinárodných fórach a v nadnárodných inštitúciách. Pripomením napríklad vytvorenie European Group on Ethics in Science and New Technologies, ktorá vznikla v roku 1998 pri Európskej komisii a nadväzovala na iniciatívu z roku 1991, vtedy ešte limitovanú iba na biológiu a genetiku ([http://ec.europa.eu/european\\_group\\_ethics/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/european_group_ethics/index_en.htm) otvorené 27.12. 2009). Podobne funguje od roku 1998 UNESCO Programme Ethics of Science and Technology ( otvorené 27.12.2009).

Na Slovensku sa prvé pokusy zaoberať sa otázkami etiky bádania v etnológii objavili krátko po roku 1989. V tom období Milan Leščák a Kornélia Jakubíková pripravili prvý náčrt Etického kódexu Národopisnej spoločnosti Slovenska pri SAV (vtedy pod názvom Slovenská národopisná spoločnosť pri SAV), ktorý, žiaľ, zostal iba v podobe návrhu.<sup>1</sup> Národopisná spoločnosť Slovenska a časopis Etnologické rozpravy iniciovali diskusiu o etike v etnologickom výskume znova začiatkom 21. storočia (Bitušíková 2002, Podoba 2002, Zajonc 2002).

V roku 2007 vznikla Slovenská asociácia sociálnych antropológov a na prvom valnom zhromaždení v roku 2008 sa medzi inými komisiami a odbornými sekciami vytvorila aj Komisia pre etiku SASA.<sup>2</sup> Komisia pod vedením druhej predsedníčky pripravila v januári 2009 workshop „Etika v etnológii/ sociálnej antropológii“, ktorého cieľom bolo diskutovať o postupnej príprave etického kódexu.

Kým sa budem podrobnejšie venovať iniciatívam Komisie pre etiku SASA v súvislosti s budúcou prípravou kódexu, chcem ešte odpovedať na otázku, na čo vôbec potrebujeme etický kódex. Nazdávam sa, že vedecký odbor môže potrebovať kódex z niekoľkých dôvodov. Predovšetkým ide o dohodnutú normu vedeckej práce, ktorú si vytvorila vedecká komunita. Norma stanovuje, ako majú bádatelia postupovať pri výskume, spracovávaní a zverejňovaní výsledkov výskumu, aký majú mať vzťah k inštitúciám rôznej úrovne a k verejnosti. Kódex tak umožňuje hodnotiť, súhlasiť alebo nesúhlasiť s postupmi práce konkrétnych bádateľov a vyvodzovať z toho dôsledky v rámci vedného odboru. To

---

<sup>1</sup> Ústna informácia od K. Jakubíkovej v diskusii na workshope „Etika v etnológii/ sociálnej antropológii“ 23. 1. 2009.

<sup>2</sup> Komisia pre etiku SASA v čase vzniku pracovala v zložení: predsedníčka Zuzana Búriková, členovia Ivica Bumová, Juraj Buzalka, Tatiana Bužeková, Michaela Ferencová, Peter Hlohinec, Tomáš Hrustič a Gabriela Kiliánová. Po odchode Z. Búrikovej na materskú dovolenku prevzala v druhej polovici roka 2008 funkciu predsedníčky Michaela Ferencová.

sú úlohy kódexu smerom do vnútra akademickej komunity. Na druhej strane etický kódex spĺňa dôležitú úlohu smerom od akademickej komunity k spoločnosti. Kódex môže dávať spoločnosti záruku, že akademická komunita (tá, ktorá prijala kódex) združuje bádateľov, ktorí sú kompetentní, profesionálni a konajú v súlade s dohodnutými etickými princípmi. Spoločnosť preto môže príslušnému vednému odboru a jeho predstaviteľom dôverovať, prijať a vážiť si výsledky jeho vedeckého výskumu.

Etnológovia/ antropológovia na Slovensku sa doteraz mohli inšpirovať napríklad Etickým kódexom Slovenskej akadémie vied, ktorý však nebol rozpracovaný pre jednotlivé vedné disciplíny. Kým sa to nestane, bádatelia sú odkázaní na to, že pri riešení špecifických úloh vo svojom odbore postupujú viac-menej intuitívne, v súlade so svojim svedomím. Nepochybujem o tom, že väčšina etnológov na Slovensku postupovala pri svojich výskumoch eticky a usilovala sa s najlepším vedomím a svedomím prezentovať získaný materiál. Avšak písomný kódex ako dokument vzniknutý z konsenzu vo vedeckej komunite utrieduje a sumarizuje pre používateľa (a to môže byť rovnako vedec ako aj študent etnológie/ antropológie) celý okruh otázok, patriacich do etickej problematiky. Poskytuje návod na prácu, a tak uľahčuje bádateľovi jeho postup vo výskume.

Materiál, ktorý Komisia pre etiku SASA v januári 2009 pripravila na diskusiu,<sup>3</sup> sa inšpiroval medzinárodnými iniciatívami a etickými kódexmi v sociálnej a kultúrnej antropológii, najmä *Ethical Guidelines for Good Research Practice. Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth* z roku 1999 (<http://www.theasa.org/ethics/guidelines.htm> otvorené 27.12.2009) a *Statements of Ethics. Principles of Professional Responsibility. Council of American Anthropological Association* z roku 1971, s dodatkami z roku 1986 (<http://www.aaanet.org/stmts/ethstmnt.htm> otvorené 27.12.2009).

Komisia sa rozhodla sústrediť pozornosť najmä na nasledujúce okruhy problémov:

1. Vzťah výskumníka k účastníkom výskumu (informátorom)

- Ochrana informátora
- Súhlas s výskumom a publikovaním dát
- Používanie záznamovej techniky
- Predvídanie a zváženie dôsledkov výskumu
- Archivácia dát
- Výskum na internete

2. Zodpovednosť voči vedeckej komunite

- Zachovanie reputácie disciplíny

---

<sup>3</sup> Prezentácia z 1. workshopu o etike v antropológii (dokument PDF), uverejnené 13.III. 2009 (<http://www.antropologia.sk/> otvorené 27.12.2009).

- Manipulácie s dátami, falzifikácia
- Plagiátorstvo
- Zodpovednosť za spolupracovníkov
- Vzťah ku kolegom v krajine, kde sa koná výskum (ak sa koná výskum v zahraničí)

3. Etika a vyučovací proces

- vzťah učiteľ – študent
- vylúčenie diskriminácie
- zneužívanie študentov
- vyučovanie výskumnej etiky

4. Vzťah k vládnym a politickým orgánom

- výskum pre vládne organizácie
- ochrana výskumníka a ochrana informátorov

5. Vzťah k sponzorom a zamestnávateľom

6. Zodpovednosť voči verejnosti.<sup>4</sup>

V ďalšom texte sa sústredím na otázky etiky a terénneho výskumu. Ide o materiál, ktorý som ako jedna z členiek Komisie pre etiku SASA pripravovala na spomínaný workshop v januári 2009. Materiál bol zaradený do bodu 1 - Vzťah výskumníka k účastníkom výskumu (informátorom) a vyjadroval sa najmä k prvým štyrom témam uvedeným v bode 1, to znamená k ochrane informátora, súhlasu s výskumom a publikovaním dát, k používaniu záznamovej techniky a k predvídaní a zváženiu dôsledkov výskumu. V takomto poradí budem diskutovať jednotlivé okruhy etických problémov, ktoré sa vzťahujú najmä na činnosti pri terénnom výskume.

## Ochrana informátora

Prezentáciu na workshope sme začínali konštatovaním, že ochrana informátorov je pre bádateľa prvoradou povinnosťou. Bádateľ by mal dbať na celkovú, to znamená fyzickú, ale aj sociálnu a psychickú ochranu účastníkov výskumu a ich prostredia. Spomínané antropologické kódexy sa zhodujú v nasledovnom bode: v situácii, keď nastáva konflikt medzi výskumným zámerom a možným porušením ochrany informátorov alebo ich prostredia, by mal bádateľ uprednostniť ochranu informátorov.

---

<sup>4</sup> Pozri Prezentácia z 1. workshopu o etike v antropológii (dokument PDF), uverejnené 13.III. 2009 (<http://www.antropologia.sk/> otvorené 27.12.2009), porovnaj tiež Ferencová 2009, 131.

Čo sa týka získavania údajov o informátoroch alebo ich prostredí, výskum nesmie vyvolať nepatričné rušenie a obťažovanie. Výskumník by si mal byť vedomý skutočnosti, že protesty zo strany informátorov môžu nastať nielen preto, že informátor utrpel priamu škodu, ale aj preto, že cítil ohrozenie svojho súkromia alebo svojich vzťahov k sociálnemu prostrediu (k sociálnej skupine, k lokálnej komunite, k spoločenstvu atď.).

Na Slovensku sa zatiaľ iba v obmedzenej miere využívajú asistenti výskumu. Napriek tomu bolo potrebné uviesť informáciu, že asistent rovnako ako bádateľ nesmie narušovať súkromie informátora a jeho vzťahy s prostredím. Asistent tak isto nesmie pokračovať vo výskume takých tém a údajov, ktoré podľa informátora nemajú byť odhalené a zverejnené. V prípade akýchkoľvek pochybností o dobrom vzťahu medzi informátorom a asistentom výskumu má bádateľ dbať na to, aby sa výskum skončil.

### **Súhlas s výskumom a publikovaním dát**

Na workshope sa diskutoval názor, že získanie súhlasu na výskum nie je jednorazový akt, ale neustála negociácia počas trvania výskumu. Podľa takéhoto prístupu bádateľ získava súhlas tak, že uvedie informátorovi úplné údaje o predmete a celi výskumu, o predpokladaných dôsledkoch výskumu, o inštitúcii, pre ktorú sa výskum koná. Ďalej je jeho povinnosťou oboznámiť informátora so spôsobom, ako použije získané údaje, o výhodách a prípadných nevýhodách pre informátorov, ktoré môžu vzniknúť preto, že sa vykonáva výskum. Informátor by mal byť oboznámený aj s tým, kde budú uložené údaje z výskumu. Bádateľ by mal s informátorom dohodnúť, aká bude ochrana poskytnutých údajov po ich uložení a archivovaní, napríklad, či si želá informátor anonymizovať svoju osobu a údaje. Ak bádateľ počas výskumu otvorí novú tému alebo nový predmet výskumu, mal by na to opäť získať súhlas od informátora.

Pri prezentácii sa tiež zdôrazňovala skutočnosť, že osoby, ktoré dávajú súhlas, musia mať legálne predpoklady na to, aby súhlas mohli poskytnúť. To znamená, že súhlas môžu dať iba svojprávne osoby. Súhlas nesmie byť získaný pod nátlakom. Ako príklady nátlaku etické kódexy uvádzajú, že taký stav môže nastať, ak sa výskum koná pod vplyvom zamestnávateľa informátora, vlády a iných inštitúcií. V takom prípade by bádateľ nemal pokračovať vo výskume. Pomerne živú diskusiu na workshope vyvolala otázka, či platí súhlas s výskumom, ktorý bol získaný až po jeho skončení.

V tejto časti prezentácie sa opätovne riešila aj úloha asistenta výskumu. To znamená, že ak sa výskum vykonáva prostredníctvom asistenta výskumu, rovnako sa musí vopred získať súhlas informátora s výskumom.

## **Používanie záznamovej techniky**

Na prezentácii sme uviedli, že bádateľ musí získať súhlas od informátora/účastníka výskumu na to, aby mohol používať záznamovú techniku. Pri používaní techniky musí účastník výskumu dostať relevantné informácie o tom, akú techniku bude bádateľ používať (nahrávanie, fotografovanie, videozáznam atď.). Bádateľ by sa mal ubezpečiť, že informátor vie a rozumie, aké sú možnosti používanej techniky.

## **Predvídanie a zváženie dôsledkov výskumu**

Táto téma sa priamo obracia na etické vedomie a odborné kompetencie bádateľa. Etnológ alebo antropológ by mal predvídať prípadné škody spôsobené informátorom alebo ich prostrediu z dôvodu vykonávania výskumu a získavania údajov. Etické kódexy upozorňujú na to, že súhlas od informátorov nezbavuje bádateľa zodpovednosti predvídať krátkodobé, ale aj dlhodobé možné škody spôsobené výskumom. V prípade, že má bádateľ akékoľvek pochybnosti o možných dôsledkoch výskumu, mal by úplne upustiť od výskumu. Rovnakým spôsobom by mal postupovať pri publikovaní údajov z výskumu. To znamená, že ak má akékoľvek pochybnosti, že publikovanie by mohlo vyvolať nevhodné dôsledky pre informátora alebo jeho prostredie, bádateľ by sa mal rozhodnúť nepublikovať údaje.

## **Záver**

V referáte som sa venovala vzťahu vedeckého výskumu a etiky. Rozoberala som podrobnejšie otázku terénneho výskumu a etického správania, pričom som sa zamerala na štyri okruhy problémov: ochrana informátora, súhlas s výskumom a publikovaním dát, používanie záznamovej techniky, predvídanie a zváženie dôsledkov výskumu. Samozrejme, otázky etiky vedeckého výskumu sa dotýkajú širšej problematiky, ako ukazuje prehľad okruhov problémov, ktoré sme pripravili na workshop v januári 2009. Nazdávam sa, že vypracovanie zásad etiky pri vedeckom výskume a prijatie etického kódexu v etnológii/sociálnej a kultúrnej antropológii by bol na prospech všetkým bádateľom a študentom. Zároveň by prijatie kódexu mohlo do budúcnosti pomôcť pri ochrane dobrého mena vednej disciplíny, vedcov a ich výsledkov bádania vo vzťahu k verejnosti a politickej moci.

## **Literatúra**

Bitušiková, A. 2002: *Etika v etnológii*. Etnologické rozpravy 9: 75-76.

- Ethical Guidelines for Good Research Practice*. Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth 1999. <http://www.theasa.org/ethics/guidelines.htm> (otvorené 27.12.2009).
- European Group on Ethics in Science and New Technologies*. [http://ec.europa.eu/european\\_group\\_ethics/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/european_group_ethics/index_en.htm) (otvorené 27.12.2009).
- Ferencová, M. 2009: *Diskusia o etike v sociálnej antropológii/ etnológii na Slovensku*. Národopisná revue 2: 130- 132.
- Pels, P. 1999: Professions of Duplexity: *A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology*. Current Anthropology 40: 101-136.
- Podoba, J. 2002: *Na okraj diskusie o využívaní informačných etnografických prameňov*. Etnologické rozpravy 9: 65-70.
- Prezentácia z 1. workshopu o etike v antropológii* (dokument PDF), uverejnené 13. 3. 2009 <http://www.antropologia.sk/> (otvorené 27.12.2009).
- Statements of Ethics. *Principles of Professional Responsibility*. Council of American Anthropological Association 1971, s dodatkami 1986 <http://www.aaanet.org/stmts/-ethstmnt.htm> (otvorené 27.12.2009).
- UNESCO Programme Ethics of Science and Technology*. (otvorené 27.12.2009).
- Zajonc, J. 2002: *Ochrana osobných práv v etnologickom bádání*. Etnologické rozpravy 9: 76-78.

Gabriela Kilianova

## Fieldwork and Ethics

*Key words*: fieldwork, ethnology, social and cultural anthropology, ethics.

The Slovak Association of Social Anthropologists initiated recently a discussion about the ethics in the ethnology, social and cultural anthropology. In January 2009 the association organized the seminar “Ethics in ethnology/ social anthropology which brought vivid response in the academic community in Slovakia. The paper will deal with the question which are the most frequent ethic problems in field work such as for example the selection of research topic from the ethic point of view, ethic regulations during the conducting of field work, the protection of respondent’s personal data during the elaboration of data and archiving, the publication of research data etc. The author will inform about approaches and react to the current discussion about the possibilities how to solve the ethic questions in the field work.



**Jaroslav Otčenášek**

Etnologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha, CZ

[jotcenasek@yahoo.com](mailto:jotcenasek@yahoo.com)

## **Transformace současných analýz slovesného folkloru – pohádka versus fantasy<sup>1</sup>**

Hlavním problémem současných terénních výzkumů jednoho z nejtradičnějších druhů folkloru - pohádek, je silná kontaminace s filmy, s příběhy z televize a z knih. Zásadní vliv mají také tzv. „fantasy“ filmy a knihy. Recepce zmíněných žánrů jako fenoménů současné pop-kultury je více méně hlavně pasivní. Z tohoto důvodu je velmi zajímavé, jaké metody terénních výzkumů mohou být etnology využívány pro postižení např. vztahů mezi pohádkami a příběhy ve stylu „fantasy“.

*Klíčová slova:* interakce, ústní slovesnost, fantasy, sci-fi, městská pověst

### **Co je fantasy příběh?**

Asi největším problémem se kterým se folklorista při pokusu o výzkum současných projevů slovesného folkloru setká, je vymezení některých žánrů, zvláště těch relativně nových. Anekdota, pranostika nebo přísloví svou formou ani funkcí nijak zvlášť nemění, ale delší útvary prošly poměrně zásadní proměnou. Příběhy, které označujeme jako *fantasy*, patří mezi ty nejkomplicovanější případy. Pro terénní výzkum fantasy je nejpodstatnější alespoň rámcové ohraničení této skupiny. Co sem tedy můžeme zahrnout z pohledu folkloristiky?

Fantasy příběh můžeme charakterizovat jako podání (v psané, hrané či ústní podobě), které obsahuje nereálné, tj. např. kouzelné, náboženské, mimozemské aj. složky – zápletky, prostředí, postavy, přičemž se příběh tváří velmi reálně. V tomto ohledu můžeme fantasy příběhy srovnávat s lidovými pověstmi.

Patrně nejstarší částí fantasy jsou psané příběhy inspirované lidovými pohádkami, pověstmi a klasickou mytologií.

---

<sup>1</sup> Text vznikl v rámci výzkumného záměru Etnologického ústavu AV ČR, v.v.i., *Kulturní identita a kulturní regionalismus v procesu formování etnického obrazu Evropy* č. AV0Z90580513.



**Fantasy** je vnímán spíše jako umělecký žánr, objevuje se v krásné literatuře, výtvarném umění, ve filmu i na divadle. Svět fantasy i sci-fi příběhů („jiný svět“, „druhotný svět“) je jakoby nezávislý na našem světě, tzn. odehrává se v jiném světě, který je našemu podobný. Někdy je svět fantasy příběhů paralelní a s naším světem spojený důmyslnými mosty, které mají původ většinou v klasickém folkloru (kouzelná skříň, kouzelný meč, tunel, studna apod.). Ve specifických případech se děj může odehrávat v našem, ale pozměněném, světě (alternativní historie, budoucnost apod.). Původ fantasy literatury i sci-fi literatury a hororů přímo vychází z mytologie, lidových pohádek a pověstí, ale i ze středověkých legend a krásné literatury (rytířské romány aj.). Vznik klasické fantasy literatury, jak ji vnímáme dnes, lze však spatřovat až v polovině 19. století u autorů jako **Hans Christian Andersen** (1805–1875 – Sněhová královna, Cínový voják aj.), **Lewis Carroll** (1832–1898 – Alenka v říši divů a v zemi za zrcadlem), **George MacDonald** (1824–1905 – Zlatý klíč, Princezna a zlý skřítek aj.) a **Edward Plunkett, Lord Dunsany** (1878–1957 – Welleranův meč a jiné příběhy, Kniha zázraků aj.). Nicméně jisté později vlivné romány, které lze označit za předchůdce fantasy jsou např. i Gulliverovy cesty **Jonathana Swifta** (1667–1745) a řadu oblíbených fantasy prvků bychom našli ještě dříve. Dramatičtější nárůst čtenářů však nastal až s díly **J. R. R. Tolkiena** (1892–1973 – *Hobit*, *Pán prstenů*) a **R. E. Howarda** (1906–1936 – *Muž z Cimérie*, *Šarlatová citadela* aj.) v 1. polovině 20. století.

Některé zdroje již rozeznávají několik druhů fantasy příběhů.<sup>2</sup> Pokusíme se je zhodnotit sami, ale je nutné si uvědomovat neustálenost termínů a jejich proměnlivost.

1. **alternativní historie** – příběhy, které spekulují s „co by, kdyby“ a dovádějí známé historické události do zcela jiných důsledků. Poměrně často se v nich užívá některých postav a předmětů z lidové slovesnosti (např. létající košťata a víly v **Pullmanově** *Zlatém kompasu* apod.). Řada příběhů z této oblasti je ale zcela realistická a s folklorem vlastně nesouvisí; často patří spíše do sci-fi (např. *Den trifidů* **Johna Wyndhama** či *Martánská kronika* **Raye Bradburyho**).

2. **klasická fantasy** – příběhy v podstatě zcela vycházející z folklorní a mytologické tradice. Hlavní hrdinové plní těžké úkoly, podstata příběhu stojí, stejně jako pohádka, na nějaké formě souboje hlavního hrdiny a škůdce (Barbar Conan, *Pán prstenů* apod.). Řadu těchto příběhů lze rámcově rozřazovat i podle katalogu syžetů ATU (Aarne-Thompson-Uther 2004, nejčastěji 300 *Přemožitel draka/The Dragon Slayer*, 300A *Souboj na mostě/The Fight on the Bridge*, 301 *Tři unesené princezny/The Three Stolen Princesses* aj.). Některé prameny vyčleňují ještě speciální „mýtickou fantasy“ nebo „hrdinskou fantasy“, setkáme se i s termínem „vysoká fantasy“, „temná fantasy“ (negativně naladěná – upíři,

<sup>2</sup> souhrnně viz např. česká mutace internetových stránek věnovaných druhům fantasy: - [http://cs.wikipedia.org/wiki/Pod%C5%BE%C3%A1nry\\_fantasy](http://cs.wikipedia.org/wiki/Pod%C5%BE%C3%A1nry_fantasy) (accessed 10. 8. 2009)

zombie) či „meč a magie“.<sup>3</sup> Příběhy jsou však vesměs stejného charakteru, proto jejich další členění se jeví jako zbytečné.

3. **parodie fantasy či humorná fantasy** – svět fantasy tu slouží spíše jen jako kulisa. Příběhy jsou někdy variacemi na známá literární díla (např. Fantom opery v Maškarádě **Terryho Pratchetta**). Hlavními nástroji, které autoři těchto příběhů používají jsou hyperbola, satira a parodie. Objevují se tu zhusta i postavy a předměty z lidové slovesnosti (kouzla, proměny postav), často však právě v posunuté zesměšňující poloze.

4. **městská fantasy** – v podstatě se jedná o příběhy, které spadají do skupiny lidové slovesnosti nazývané *městská pověst* (urban legend). Jedná většinou o kratší historky, v nichž někdy vystupují bytosti blízké folklorním postavám (upíři apod.). Dále se překrývají i s horrory.

5. **komiksy** – specifickou skupinou jsou fantasy příběhy publikované ve formě komiksu. Hlavní důraz je kladen na výtvarnou stránku a samotné příběhy jsou poměrně šablonovité a zase se blíží klasickým lidovým podáním – těžké úkoly, poražení škůdce, magické předměty a schopnosti apod. (Batman, Superman, Spiderman aj.). Charakterem se nejvíce blíží pohádkám a legendám (prototyp spasitele).

## Sci-fi, horror

**Sci-fi** (z angl. Science fiction – vědecká fikce) se od fantasy liší především zásadním důrazem na vědeckou či rádobyvědeckou stránku příběhu, včetně techniky, vynálezů a aplikací poznanych či zatím nepoznaných přírodních zákonů. Na rozdíl od fantasy pronikly sci-fi náměty ve větší míře jen do psané literatury.

Horror, nebo-li napínavé čtení, je námětově často blízké lidovému podání a přebírá z něj řadu prvků (upíři - Drákula, duchové, bytosti nejasného původu), zvláště z oblasti numinózní. Hlavním cílem horroru je na rozdíl od lidového podání jen vyděsit či vystrašit čtenáře. V horroru zpravidla nenacházíme žádné ponaučení či radu do života. Jistý průnik horroru a lidové slovesnosti je v rámci městské pověsti (urban legend). Nicméně řada fantasy příběhů se částečně s některými horrory či sci-fi překrývá, jak je nicméně v postmoderní kultuře normální.

## Reflexe fantasy příběhů v hrách a společenských akcích

Fantasy příběhy se poměrně intenzivně promítly i v produkci výrobců hraček a společenských her. Kromě tradičních her pro děti a dospělé, jejichž základem byly hlavně klasické pohádky a jejich variace, se od 70. let 20. století setkáváme s novým typem her, které jsou přímo inspirovány konkrétními fan-

---

<sup>3</sup> např. viz <http://cs.wikipedia.org/wiki/Fantasy> (accessed 10. 8. 2009) a též viz <sup>1</sup>

tasy příběhy. Asi největší proslulosti dosáhl z roku 1974, v ČR známé pod jménem ***Dračí doupe***.<sup>4</sup> Hra je do jisté míry interaktivní. Kromě her stolních se zájemci a fanoušci fantasy sdružují na internetu (specializované weby, diskusní fóra apod.) a také ve volném čase při setkáních v terénu (dramatizace některých úseků či postav z fantasy knih apod.).

### **Jak analyzovat fantasy a s tím související sci-fi a horror ?**

Terénní sběr, který se dotýká fantasy a souvisejících sci-fi příběhů a horrorů, je tedy také náročný na pečlivou a dlouhodobou přípravu odborníka před samotným výzkumem. Při osobních rozhovorech lze překvapivě do jisté míry používat stejné postupy jako při fixaci anekdot či vzpomínkového vyprávění. Je nutné se připravit na útržkovité podání, na nejasnosti v příběhu, se kterými se sám vyprávěčem snaží vypořádat až při samotném vyprávění. Také je zcela evidentní, že vyprávění delšího příběhu působí zvláště mladším respondentům stále větší potíže. Kromě individuálních rozhovorů se vyplatí také navštěvovat setkání příznivců sci-fi, která se podobně jako u fantasy konají poměrně často, a také sledovat internetové stránky takovýchto skupin či jejich tiskoviny, kterých nicméně na úkor webu rychle ubývá. Ideální je pro terénní výzkum použití digitální kamery nebo alespoň fotoaparátu, obzvláště dramatizace fantasy příběhů se ve své podstatě značně blíží lidovému divadlu.

#### **Literatura:**

- Aarne, Antti., Thompson, Stith, Uther, and Hans Jörg. 2004. *The types of International Folktales I, II, III*. Helsinki: Academia Scientiarum Fenice.
- Andersen, Hans Christian. 2005–2009. *Pohádky I, II, III*. Praha: Brio.
- Bradbury, Ray. 1978. *Martanská kronika; 451° Fahrenheita*. Praha: Odeon.
- Carrol, Lewis. 2004. *Alenčina dobrodružství v říši divů a za zrcadlem*. Praha: Aurora.
- Howard, Robert Erwin. 1991. *Barbar Conan a jiné povídky*. Praha: Klub Julese Vernea.
- MacDonald, George. 2001. *Princezna a skřítki*. Praha: Albatros.
- Plunkett, Edward. 2008. *The Sword of Welleran and Other Stories*. Gloucester: Dodo Press.
- Pratchett, Terry. 1998. *Maškaráda*. Praha: Talpress.
- Propp, Vladimir Jakovlevič. 1999. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Hynek & Hynek, Praha–Jinočany.
- Pullman, Philip. 2007. *Zlatý kompas*. Praha: Argo.
- Stocker, Bram. 1991. *Dracula*. Praha: Práce.
- Swift, Jonathan. 2004. *Gulliverovy cesty*. Praha: Alabtros.

---

<sup>4</sup> hlavní web české odnože příznivců Dračího doupete lze navštívit na: - <http://www.dracidoupe.cz/> (accessed 10. 8. 2009)

- Tolkien, John Ronald Reuel. 2006. *Hobit, aneb, Cesta tam a zase zpátky*. Praha: Argo.
- Tolkien, John Ronald Reuel. 2006. *Pán prstenů. Společenstvo prstenu*. Praha: Argo.
- Tolkien, John Ronald Reuel. 2006. *Pán prstenů. Dvě věže*. Praha: Argo.
- Tolkien, John Ronald Reuel. 2007. *Pán prstenů. Návrat krále*. Praha: Argo.
- Wyndham, John. 2008. *Den trifikdů*. Praha: BB/art.

Jaroslav Otčenášek

## **The Transformation of Contemporary Analyses of Oral Folklore - Fairy Tale Versus Fantasy**

*Key words:* Interaction, Oral Folklore, Fantasy, Sci-fi, Urban Legend

The study focuses on contemporary forms of folklore and their relationship to literary forms like Fantasy, Sci-fi, Horror and Fantasy Game. The first problem is the specification of the terms and the classification of the internal structure of these terms. A typical structure of contemporary oral folklore, such as urban legends, is a combination of classical forms of folklore (subject matter from fairy tales, anecdotes etc.) and the influence of films, television and books. This contamination is really typical for postmodern culture. Fantasy stories can be divided into five categories – 1. alternative history (variants of past history or future evolution); 2. classical fantasy (variants of mythology or classical fairy tales or legends); 3. parody of fantasy or humour fantasy (the fantasy world is mostly only background); 4. urban fantasy (more or less a part of urban legend); 5. comics (the importance of graphic form – Superman, Batman etc.). Sci-fi and horror stories are mostly literary products influenced by classical legends or urban legends. Party games, especially “Dungeons & Dragons”, and their enactments by fans are a special part of the fantasy world. Ethnologists are faced with the questions of which method to use to carry out field research and what is actually relevant. Based on the first experiences we can see that for the research into this “new” field we can use the standard methods without problems. But for a better understanding we need to read fantasy, sci-fi and horror books, watch fantasy, sci-fi and horror movies, and get acquainted with the websites related to fantasy or sci-fi content. For a good analysis of fantasy party games one needs to become a member of a gamers’ group. The use of modern recording equipment like digital video cameras and cameras etc. is also very important.



**Марина Керимова**

Институт за етнологију и антропологију

Миклухо Маклај РАН, Москва

[mkerimova@yandex.ru](mailto:mkerimova@yandex.ru)

## **Етнографско програмирање у Русији у XIX веку (Састављање етнографског програма – упитника у Русији у XIX веку)**

Организовање *планског и систематског* прикупљања етнографских материјала и рађање етнографског програмирања у Русији било је повезано са оснивањем Императорске академије наука, а касније – 1765. г. Императорског слободног економског друштва. Почетком XVIII века, Академија наука је опремила експедиције по Сибиру које су имале пред собом искључиво научне циљеве. За те експедиције је било састављено *упутство*, чија су многа питања била посвећена границама територија које насељавају разни народи, њиховим обичајима, обредима, језику.

*Кључне речи:* планско систематскоприкупљање грађе, упутство, обичаји

Најраније интересовање у Русији за проучавање географских региона, специфичности живота и обичаја појединих народа види се већ у делу као што је „Повест старих времена“, које је настало почетком XII века. У њему је живописно дат опис становника источноевропске низије. Чувено дело „Путовање за три мора“, Афанасија Никитина, које је било написано у XVI веку на основу његових личних опажања и које се одликује детаљним описом Индије, било је, у ствари, прво етнографско дело у европској средњовековној литератури.

Почетком XVIII века (у доба Петра I), Академија наука, која је била основана 1725. године, опремила је експедиције које су пред собом имале искључиво научне циљеве. Експедиција Месершмита по Сибиру, Велика Северна експедиција Милера, Хмељина, Крашењникова имале су за циљ да открију морски пут до Америке и истраже северне обале Сибира. Као резултат ове експедиције настало је дело „Опис земље Камчатке“, Степана Крашењникова, које је изазвало интересовање код западних на-

учника и путника. За ту експедицију је било састављено *упутство*, чија су многа питања била посвећена границама територија које насељавају разни народи, њиховим обичајима, обредима, језику. Поред тог кратког упутства, Милер и његови сапутници користили су упитник Василија Татишјева, који је био састављен 1734. године ради проучавања историје и земљописа Сибира. Највећи део питања имао је чисто етнографски карактер. Са допунама које су урађене 1737. Године, овај упитник је садржао 198 питања и био је послат у канцеларије сибирских и приволошких провинција и градова. Материјали са терена су почели да стижу у Академију наука у Петербургу.

Дакле, организовање *планског и систематског* прикупљања етнографских материјала и рађање етнографског програмирања у Русији било је повезано са оснивањем Императорске академије наука, а касније – 1765. г. – Императорског слободног економског друштва. Прва анкета коју је 1765. г. Императорско слободно економско друштво разаслало по територији целе Русије тицала се економских проблема везаних за земљорадњу у разним губернијама, али су у њу била укључена и друга питања која су се односила на етнографију (о производњи, народним вашарима, занатима, пољопривреди, риболову, сточарству).

Оснивањем 1835. године катедри за историју и књижевност словенских дијалеката и појавом научника-слависта на главним руским универзитетима у Москви, Санкт Петербургу, Казању, Харкову, настала је потреба за проучавањем других словенских народа. Предавач на Катедри за славистику Универзитета у Санкт Петербургу – Петар Прејс путовао је у периоду од 1839. г. до 1842. г. по другим словенским земљама. Припремајући се за путовање, он је сачинио за то време уникатан програм-упитник, који је био састављен од 8 делова и који је садржао 167 питања. Сто осам питања из тог програма односило се на етничку историју, домаћинство, занате, трговину, управу, породични и друштвени живот, народна веровања, митологију Срба, Црногораца, Хрвата и Словенаца. Петар Прејс је умро када је имао 36 година, не успевши да објави свој програм. Рукопис програма се данас чува у архиви Академије наука у Санкт Петербургу.

Идеја о потреби да се направе специјални етнографски програми за прикупљање материјала по различитим питањима развоја друштвеног живота, свакодневног живота, обреда и обичаја становништва Руске империје везана је за оснивање *Императорског руског географског друштва* 1845. Године, и нарочито Етнографског одељења које је настало у оквиру тог друштва. На челу Етнографског одељења био је антрополог К. М. Бер, а од 1848. г. – и познати публициста, историчар књижевности и етнограф Н. И. Надеждин (који се, између осталог, дружио са В. Карацићем и заједно са њим путовао 1841. г. по Истри, Хрватској, Славонији, Далмацији, Црној Гори и Србији). Ови научници су схватили колико је важно и нужно да се направе програми на основу којих би се могло вршити успешно планирање конкретне научне делатности Етнографског одељења – ка-

ко у центру, тако и на терену. Због тога је било предвиђено да се рад обавља у неколико праваца: организовање рада везано за сакупљање важних етнографских материјала, њихова обрада и проучавање, као и објављивање програма у издањима Руског географског друштва. У оквиру тог друштва постојало је неколико специјалних издања у којима су били штампани, између осталог, и етнографски материјали који су стизали као одговор на упитнике разаслате по целој Русији. Ово друштво је 1847. г. у све регионе Руске империје послало циркуларно писмо са препорукама програма за прикупљање етнографских података. Почев од 1850. г. (до тог времена је већ било стигло 600 монографија са описима), а ради прегледања и проучавања материјала који су били послати са терена, били су ангажовани Н. И. Надеждин и К. Д. Кавелин. Програм који је 1852. г. сачинио Надеждин био је приложен уз „Зборник упутстава за камчатску експедицију коју је извршило Руско географско друштво“.

У серији „Етнографски зборници“, од 1853. г. била је објављивана најбоља грађа. Друштво је имало првенствени задатак да проучава Русе, Украјинце, Белорусе и становнике Литванске губерније. Крајем педесетих година почели су да се појављују чланци и о свим великим етносима и етничким групама, као и о посебним етнографским темама и проблемима. У периоду од 1860. до 1890, сарадници и дописници Етнографског одељења Руског географског друштва проширили су проблематику програма, нарочито издвајајући у њима грађанско и кривично право, развој сеоске општине, облике породично-брачних односа и њихове промене. Промена историјске ситуације у Русији после укидања кметства диктирала је проучавање правних обичаја и измена које су у вези са тим настале међу сеоским становништвом. Нова питања – сеоска управа и појава органа самоуправе, нова специфика у вођењу судских процеса и нове конфликтне ситуације – тражила су да буду брзо решена.

Историчар права Н. В. Калачов, који је руководио Етнографским одељењем Руског географског друштва, представио је 1864. г. нови „Програм за прикупљање народних правних обичаја“. Одјек је био огroman: програм су одштампале „Губернијске новости“ у 23 руске губерније, што је био знак да Руси имају потребу да знају како народ схвата право.

Значајни резултати у развоју састављања програма били су постигнути у периоду од 1870. до 1890. В. Н. Мајнов, П. А. Матвејев, Г. Н. Потањин, Н. Ф. Сумцов, П. С. Јефименко и други чланови Руског географског друштва сачинили су многобројне програме. Били су објављени „Програм за прикупљање народних правних обичаја“, са чланком који је уз њега био приложен – „О правним обичајима Бугара“, као и „Програм о обичајном праву Бурјата“. После програма о народним правним обичајима изашао је „Зборник народних правних обичаја“ (Санкт Петербург, 1878), у који су ушли чланци познатих руских етнографа (П. С. Јефименка, А. Ј. Ефименка, П. А. Матвејева, Н. А. Кострова, И. Ј. Фојницког), који су садржали како општа питања обичајног права тако и индивидуалне проблеме. Уз по-



моћ Сибирског одељења Императорског руског географског друштва, био је издат програм о проучавању народног епоса код народа Северног Сибира (Санкт-Петербург, 1880). Такође је био објављен „Програм прикупљања етнографских података о сеоском становништву Харковске губерније“ и „Програм за описивање сеоског становништва Харковске губерније“.

Од Руског географског друштва „штафету“ успешног састављања етнографских програма и њихове реализације преузима 1867. године Етнографско одељење Императорског друштва љубитеља природних наука, антропологије и етнографије на Московском универзитету, на чије чело је стао историчар-слависта Нил Попов, а од 1881. г. – филолог и етнограф Всеволод Милер. Издања тог друштва – „Вести“, „Радови“, Етнографског одељења, часопис „Етнографски преглед“, као и многи други општеруски чаописи крајем 60-их година XIX века заинтересовани су за нове програме и етнографске радове који су објављивани у Москви, Петербургу и регионалним етнографским одељењима Друштва.

Ово друштво у свом часопису „Етнографски преглед“ (ЕП), крајем XIX и почетком XX века, објављује многобројне програме–упитнике који се односе на теме везане за народни живот, веровања, народне уметности, фолклор. На иницијативу професора Московског универзитета Всеволода Милера састављен је „Програм за прикупљање етнографских података“, који је сачинило Етнографско одељење Императорског друштва љубитеља природних наука, антропологије и етнографије (Москва, 1887). У припреми тог програма активно су учествовали Ј. И. Јакушкин, М. Н. Харузин и Н. Ј. Јанчук. Програм је био састављен од 10 делова који су се односили на етничку историју, етнониме, антрополошке податке, становање, одећу, храну, свакодневни живот, брачно-породичне односе, веровања, језик, фолклор. Интересантни су следећи програми-упитници које је издало то друштво: „Положај старца неспособних за рад у првобитном друштву“ (Етнографски преглед, 1889, бр. 1), анкета за прикупљање података о одећи сеоског становништва Русије (Етнографски преглед, 1890, бр. 2), програм за проучавање народног луткарског позоришта (Перетц, Етнографски преглед, 1897, бр. 2), и томе слично. Осим програма-упитника који су били објављени у часопису „Етнографски преглед“, у посебним издањима излази следеће: „Програм за проучавање економског живота сељака“, Анучина Д. Н. (Самара, 1874), „Програм за сакупљање народних ускршњих јаја“, Сумцова Н. Ф. (1889), и многи други.

На крају XIX века, приватна Етнографска канцеларија Вјачеслава Н. Тењишева (1897-1901) много је допринела развоју састављања етнографских програма у Русији. Ову канцеларију је 1897. г. основао кнез Тењишев, у Русији познати власник и акционар великих фабрика. Канцеларија је у све губерније слала анкете у којима су се налазила питања о практично свим аспектима живота сеоског становништва. Исте те 1897. године изашао је и „Програм етнографског материјала о сељацима Централне Русије“ (Смољенск, 1897, друго издање 1898). Овај програм је био драгоцен

због типа питања која су у њега била укључена, и на основу којих је он давао могућност за свеобухватно проучавање друштвеног, свакодневног, правног и религиозног живота руских сељака. У програм су, на пример, била укључена питања о личним узајамним односима на селу, о родовима и породицама сељака, о имовинској подели у оквиру ње, општинском власништву над земљом, наслеђивању, завештањима, као и новим економским и радним законима и обичајима (радне задруге, погодба, зајам, најам, трговина, занати и друго), о физичком типу сељака, оруђу за рад и кућним потрепштинама, о грађевинама, о храни. У другом издању Програма из 1898. г. такође су даване препоруке дописницима, што је било означено у „Писму-упутству“ од 1. Априла 1898. године, које је било упућено свим члановима канцеларије који у њој нису били стално запослени. У њима је, између осталог, било наведено да, осим непосредног посматрања, треба укључивати и одговоре сељака на конкретна питања у вези са овим или оним догађајем и појавом из њиховог живота, као и копије докумената (судске пресуде, одлуке сеоских скупштина, уговоре о закупу и најму земље и др.). У дописном одељењу Канцеларије радило је 348 људи, међу којима су били представници различитих сталежа и различитог социјалног статуса: наставници, свештеници, општински службеници, сељани. За достављање грађе они су плаћани по сваком листу текста. Наравно, састав дописника мењао се у зависности од терена, менталитета становништва и других фактора. Данас се најбогатији материјали Канцеларије Тењишева чувају у архиви Руског етнографског музеја у Санкт Петербургу.

Нажалост, остао је необјављен упитник Тењишева: „Етнографска грађа о градским житељима“. Он је готово једини у историји руске етнографије који је покушао да разради методологију етнографског проучавања градске класе становништва.

Од 75 етнографских програма које су у периоду од 1864 г. до 1904 г. саставили руски научници и чланови научних друштава Москве, Петербурга и других градова Руске империје, четири програма су припадала представницима изванредне породице Харузин (три брата и сестра). Цела породица Харузин бавила се етнологијом.

Године 1886, секретар Етнографског одељења и редовни члан Империјског друштва љубитеља антропологије и етнографије Михаил Харузин објавио је програм за сакупљање грађе о правним обичајима. Програм од 335 страна текста био је подељен у 31 одељак и садржао је више од 2.000 питања. Аутор се трудио да у програму конкретизује питања односа рода и породице, обратио је пажњу и на поделу сродства и својте, на обреде братимљења, те на обичаје припадника других народа Руске империје. Принцип историзма је присутан у целокупном „Програму“: сваки приказ из живота припадника неруске националности и Руса у разним регионима посматрана је у развоју – од давне прошлости према савремености, тј. до последње четвртине XIX века.

Дакле, етнографско састављање програма у Русији имало је за циљ да посматрања на терену учини што систематичнијим и комплетнијим. Са развојем сачињавања програма почињу да се разрађују и посебни поступци и методе посматрања, обрада добијених резултата (методологија описивања, састављање картографије појава, правила бележења фолклорних дела), и много тога другог.

На крају мог рада желела бих да кажем да је састављање и издавање програма-упитника представљало подстрек не само за даље сакупљање и развој етнографских знања како у Русији, тако и ван њених граница, већ је то био и подстрек за формирање етнографије као посебне, специјалне научне области за предавање тог предмета у руским високошколским установама, пре свега на Московском универзитету.

Marina Kerimova

## **Ethnographic research in Russia in the 19th century**

*Key words:* systematic data collection, handbook, customs

Systematic and structured ethnographic data collection started in Russia with the formation of the Emperor's Academy of Science and in 1765 the Emperor's Economic Society. In the beginning of the 18<sup>th</sup> century, the Academy had supported numerous expeditions and scientific research in Siberia. A handbook was introduced, with questions regarding peoples in the region, their customs, borders, languages and rituals. Later on, at the time of foundation of the Emperor's Russian geographic society, in 1845, several special ethnographic programs were formulated, with the idea to facilitate data collection about many aspects of everyday life, customs and various questions related to the exclusively Russian population of the Russian Empire. In this process, a significant role was played by the Department of Ethnography and its head, the anthropologist K.M. Бер and later on, a famous publicist, art historian and ethnographer, Н.И. Надеждин. The program suggested in 1852 by Н.И. Надеждин was incorporated in "the handbook collection for Kamtchatka expedition", undertaken by the Russian geographic society. Afterwards, many other departments and individuals had successfully continued to improve ethnographic program and design of the various data collection. For example, in the 19<sup>th</sup> century, a private ethnographic practice by prince Вјачеслав Н. Тењишев was very active, by collecting data on all life aspects among the rural population. The practice had 348 employees of various status and background. Today, the collected data and sources are being kept in the archive of the Russian Ethnographic Museum in St. Petersburg.

[Type text]

UDC: 392.8:316.7(497.4)"19" ; 641.5(497.4)"19"

DOI:10.2298/GEI1002114G

Accepted for publication: 29.09.2010.

## **Maja Godina Golija**

Institute of Slovene Ethnology, SRC SASA, Ljubljana

[maja.godina@zrc-sazu.si](mailto:maja.godina@zrc-sazu.si)

# **From Gibanica to Pizza. Changes in Slovene Diet in the Twentieth Century**

Throughout the history of mankind, the supply and production of food have been basic economic activities in all civilisations. Food is intimately connected with social and ethnic group, one's way of life, with the family and its financial position. The food of the majority of the Slovenian population in the Twentieth Century was inadequate and monotonous. Although the quantity of food available was adequate, it lacked numerous staples for which cheaper ingredients were substituted. Changes in Slovene diet were mainly connected with the greater mobility of the rural population, employment in the towns, and faster circulation of goods in the 1960s and 1970s. For the most of Slovene population food became more easily accessible as in the past, in comparison to other items, food expense decreased considerably.

*Key words:* diet, daily meals, Slovene, everyday dishes, festive dishes, food in inns

## **Introduction**

In the first half of the 20<sup>th</sup> century, Slovenia was predominantly an agrarian country, most of its population were farmers living in the countryside and tilling the land. Larger towns were scarce and still idyllically provincial. Their population consisted mostly of tradesmen, manufacture and trade shop workers, people who provided different services, and domestics. The elite, consisting of the nobility and the upper class, was sparse. Although the gradual industrialization after the First World War changed this situation to a certain extent, in 1921 66% of Slovenes still worked in agriculture. At present, their number amounts to only around 4%.<sup>1</sup> The current population of Slovenia amounts to 2,053,740 people inhabiting an area of about twenty thousand square kilometres. Since 57%

---

<sup>1</sup> Janez Cvirn et. al., *Ilustrirana zgodovina Slovencev*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2000, 339.

of the population is Catholic; 2. 3% Serbian Orthodox; and 2. 4% Muslim, religion does not play a key role in the life and food of Slovenes.<sup>2</sup>

## Major Foodstuffs

Until the 1960s, Slovene farmers worked the land for their own household needs, primarily to feed their families and less to market their crops. It is therefore possible to say that this was the time when the food culture in Slovenia was still very much geographically differentiated and staples had not yet been bought in stores.

According to ethnological classification, there were four major types of food culture in Slovenia. The eastern, Pannonian type is based on crops like wheat and buckwheat. Meals made from wheat and buckwheat flour consisted of different types of pasta, leavened pies, which were often filled with cottage cheese, and breads.<sup>3</sup> Dishes were flavoured with sour cream and cottage cheese, red pepper powder, or poppy seeds. Abundant crops of pumpkins, not grown anywhere else in Slovenia, yielded excellent pumpkin oil widely used in cooking.

The northern type, or the Alpine type, is typical for the hills, mountains, and forest areas of the north. With the exception of corn and buckwheat its harsh climate does not provide adequate conditions for agriculture but is suitable for animal husbandry and Alpine dairy farming. The food culture of this region was thus based mainly on dairy products such as milk, sour milk, curd, cheese, and corn and buckwheat mush. Venison, which was rare in other parts of Slovenia, could also be found on the tables of local households. Game meat was also cured and made into sausages and other meat products.<sup>4</sup>

Consisting of staples that grew best in this climate, the central type was characteristic for central Slovenia. In addition to buckwheat and millet, farmers planted tuberous vegetables such as potatoes and turnips. Buckwheat and millet porridge, boiled in water or milk, was prepared frequently, as were cabbage and turnips. This was the first Slovene region whose population started in the 19<sup>th</sup> century to include the potato in its daily meals. Prepared in a number of ways, potatoes quickly became very popular.<sup>5</sup>

With its warm Mediterranean climate and karstic soil, western Slovenia gave birth to the Mediterranean type of food culture.<sup>6</sup> The barren soil, not rich enough to produce cereals, is suitable for raising sheep and for growing olive

---

<sup>2</sup> Jerneja Fridl (ed.), *Geografski atlas Slovenije*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1998, 240.

<sup>3</sup> Maja Godina Golija, *Prehranski pojmovnik za mlade*, Aristej, Maribor 2006, 51.

<sup>4</sup> M. Godina Golija, *Prehranski pojmovnik za ...*, 51.

<sup>5</sup> Vilko Novak, *Slovenska ljudska kultura*, DZS, Ljubljana 1960, 162.

<sup>6</sup> M. Godina Golija *Prehranski pojmovnik za ...*, 52.

trees and certain kinds of vegetables and fruits: tomatoes, zucchini, chicory, figs, kakis, pomegranates; farmers also grow different types of vine. Among the most frequently consumed foods, usually included in most meals, were the *polenta* that substituted bread; thick vegetable soups called the *minestrone*; vegetable and meat sauces; fish; and the widely used olive oil.

Changes in the food culture were introduced gradually and were connected with the growing mobility of the rural population. More perceptible changes started to take place at the end of the 1950s, and especially in the 1960s, when the rising standard of living in Slovenia resulted in an increase of its population's purchasing power.

It was during this period that people gradually stopped baking their own bread and make certain other foods by themselves. Instead of making sauerkraut and sour turnip; sour milk, cream, and cottage cheese; meat products, for example several varieties of sausages made from pigs raised and butchered at home; and beverages such as apple cider made from home-grown apples, these foods were purchased from stores. Like bread that was obtained in bakeries and grocery stores, people increasingly bought meat products, for instance salami, sausages, and cold cuts; dairy food such as yogurt, sour and whipping cream; industrially-made pasta; rice; pastries and other sweets; and industrially-made beverages such as beer, mineral water, and other soft drinks, particularly sodas.<sup>7</sup>

At present, the food culture of Slovenes mainly consists of bread and farinaceous products; of potatoes; of meat and meat products; and of dairy products. Vegetables, pulses, and fruit are less important. Slovenia has over a hundred varieties of bread prepared by large as well as family-owned bakeries. Wheat flour is an ingredient of pasta whose many kinds are either handmade or made by machines, for example certain types of dumplings such as the *žlikrofi*, the *krpice*, and the *fuzi*; and noodles. There are also other popular and widely-consumed farinaceous dishes, for instance the *mlinci*, crêpes, the *Kaiser schmarrrn*, different strudels, and the so-called *gibanice*, leavened pies with a variety of fillings. The once widely popular porridge and mush, which in the past represented the basic Slovene dishes and were prepared from buckwheat, millet, and cornmeal, are now seldom consumed.

As food for human rather than for animal consumption, the potato was first used in the first half of the 19<sup>th</sup> century but was already widely popular by the end of that century. Slovenes prepare it in a number of ways. It can be cut to pieces and boiled; as mashed potatoes; roasted; as French fries; and as home fries, namely boiled, sliced and then fried with onions, which is by far the most popular potato dish in Slovenia.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Maja Godina Golija, *Oblikovanje sodobnega potrošnika. O spremembah v prehrani in pridelavi živil na Slovenskem*, Etnolog 18/2008, 104.

<sup>8</sup> Maja Godina Golija, *Die Kartoffel - Kulturgut mit zunehmender Bedeutung in Slowenien*, in "Kulturprägung durch Nahrung : die Kartoffel", ed. by Sigrid Weggemann, Gertrud Benker, Infotainment Verlags, München 1997, 31-34.

Until approximately the 1920s, most Slovene families consumed meat and meat products only on rare occasions, generally on Sundays and holidays. The meat served at those times was inexpensive, for example the meat of home-raised rabbits and pigs, or store-bought beef. Due to their high prices the venison, veal, and poultry were far too expensive for most people. Many families reared one or two pigs that were butchered in wintertime to provide a supply of meat, meat products, and lard. A variety of sausages, for example blood sausages, liverwurst, the *pečenice* (boiled and then fried sausages), hams, prosciuttos, stuffed stomachs, salamis, and bacon were also made.<sup>9</sup> Equally important was the preparation of lard, particularly of cracklings and minced lard; as a substitute for meat, these were used in the preparation of all daily meals. Due to a higher standard of living and animal farm factories, which in the 1960s brought meat prices down, meat consumption patterns changed considerably. Many Slovene families now eat meat several times a day. Eaten frequently, pork and various processed pork products, for example sausages, spareribs, the shoulder blade, prosciuttos, salamis, and the like are still very popular. There is also an increasing consumption of poultry, particularly chicken and turkey meat, whereas beef, veal, and venison can be found on Slovene dining tables more rarely.

Fish was less prominent in the diet of Slovenes. Until the 1930s, freshwater fish, for instance the trout, sheatfish, huchen, pike, barbell, and carp were consumed almost throughout the Slovene territory. Along the Drava and Cerknica Lake, barbells and carps were also dried to be eaten in winter. Inhabitants of the coastal region of Primorska ate mostly sea fish, particularly sardines, European anchovies, the mackerel, codfish, and tuna.<sup>10</sup> First preserved in salt, the fish were kept in stone receptacles or dried to be used in winter when they were prepared in a sauce. After the Second World War, sea fish became widely popular throughout Slovenia, which is partly due to a growing interest in, and the promotion of, healthy nutrition.

In the past, milk and dairy products were more important ingredients of meals than today. Most milk is now consumed for breakfast and with a light snack before noon. The consumption of yogurt and whipping cream has generally increased. Sour cream and cottage cheese, which are also eaten with bread, are used for the preparation of many Slovene dishes such as dumpling and strudels. Slovenia also produces butter and a variety of cheeses; two of them, the *mohant* and the *tolminc*, were each given the status of products with the designation of origin.<sup>11</sup>

As in the past, vegetables and fruit played no major role in the food culture of Slovenia. Legumes, particularly broad beans, lentils, kidney beans, chickpeas, and green peas, which were once eaten very frequently, were no longer

<sup>9</sup> Janez Bogataj, *Kuhinja Slovenije*, Rokus, Ljubljana 2000, 220.

<sup>10</sup> Rajko Ložar, *Ljudska hrana*, in "Narodopisje Slovencev 1", Klas, Ljubljana 1944, 203.

<sup>11</sup> R. Ložar, op. cit., 169.

grown in large quantities after the Second World War. By far the most frequently consumed legume of today, the kidney bean is one of, or the principal, ingredient of soups, sauces, and salads. Prepared with fat, it is eaten together with sauerkraut and potatoes. Salad is eaten frequently, particularly cabbage lettuce, but also spring lettuce, lamb's lettuce, endive, and radicchio. Slovenes often eat kale, sauerkraut, and turnip in wintertime. In the period after the Second World War, Slovene menus started to include vegetables that had come to Slovenia from other parts of Europe, for example tomatoes, green peppers, cauliflower, broccoli, eggplant, zucchini, spinach, and mangelwurzeln.<sup>12</sup>

Written reports on fruit-growing and fruit consumption date from as far back as the 17<sup>th</sup> century. Mentioned are apples, pears, plums, cherries, sour cherries, peaches, apricots, walnuts, quince, currants, and gooseberries. Just as important were forest fruits, particularly raspberries, huckleberries, strawberries, and mushrooms. While most of these fruits used to be dried or boiled they are increasingly eaten fresh.<sup>13</sup> The consumption of other fresh fruits, such as imported oranges, tangerines, clementines, and bananas, is equally on the rise.

In the more distant past, Slovenes drank mostly water, sometimes also beer, mead, and cider. It was not until the modern times that wine and hard liquor became more widely drunk. Richer families also drank coffee, hot chocolate, and tea. Until the middle of the last century, Slovenes ordinarily drank only what they had at home, for example water, homemade cider, and cheap homemade wine. After that period, the consumption of store-bought beverages, particularly beer, mineral water, sodas, and juices, has been steadily increasing. The habit of making and drinking Turkish coffee at home became widespread after the Second World War. Due to its high price coffee was a luxury previously accessible only to the chosen few. Earning the average of three dinars per hour, a worker had to work for twenty-three and a half hours for a kilo of coffee in 1935.<sup>14</sup> It was only in the 1960's that the salaries and the standard of living became high enough for people to be able to afford coffee on a daily basis; at that time coffee has become widely popular among Slovenes.

## Cooking

Before the introduction of kitchen stoves and with the exception of the western part of the Slovene territory, where food was cooked over an open hearth, food was generally cooked in ovens. The clay pots used for this purpose could

---

<sup>12</sup> Maja Godina Golija, *Vegetables in the food culture of Slovenian urban population between 1850 and 1950*, in "The landscape of food : the food relationship of town and country in modern times", ed. by Marjatta Hietalla, Finnish Literature Society, Helsinki 2003, 64.

<sup>13</sup> Angelos Baš, *Hrana*, in "Slovensko ljudsko izročilo", Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, 116.

<sup>14</sup> Maja Godina, *Iz mariborskih predmestij*, Založba Obzorja, Maribor 1992, 75.



either be placed on a sill in front of, or next to, the stove door, pushed into the stove itself when necessary.<sup>15</sup>

By far the simplest way of preparing food was boiling; it was also the least expensive because it required neither lard nor cooking oil. Needing less attention, the simmering food also enabled the homemaker to do other chores. Since most homemakers also worked in the fields and tended farm animals the finished dishes could easily be reheated upon their return. According to sources, in certain areas local homemakers prepared food solely in the morning before leaving for the field or the family vineyard. When family members returned home the food was ready to be reheated and served. Some of the most common dishes, prepared in this manner at least until the middle of the 20<sup>th</sup> century, were gruel, pap, mush, barley, dumplings, boiled potatoes, cabbage, turnip, soups, and sauces. Farinaceous food, for instance the *zlivanka* (a type of pancake), the *Kaiser schmarrn*, leavened pies, and dumplings, was baked in the *pekva*, a clay-baking pan, or in pans. Meat and meat products such as blood sausages, the *pečenice*, and the *mavžlji*, which were made of chopped pork or intestines and wrapped in pork membrane, were also prepared in the *pekva*, but were consumed on very rare occasions.

Frying was not as popular as boiling and baking. Employing lard, either plain or mixed with minced meat, homemakers generally made roast potatoes, cabbage, cold mush, *polenta*, and occasionally offal, for example liver.

In a small part of the Slovene territory, food was cooked in kettles, suspended on a chain, over an open hearth; some dishes were baked under a large lid called the *čepnja*. Separate pieces of meat or even whole animals were spitted and roasted; this traditional way of cooking has been preserved to the present.

First introduced in more affluent Slovene households in the middle of the 19<sup>th</sup> century, wood- and coal-burning stoves became very popular after the First World War. Such modern stoves and greater availability of cooking oil that made baking and frying cheaper and more accessible to most households, made it possible to more often prepare the dishes that up to the 1960s were made mostly on holidays.<sup>16</sup>

The currently most popular types of kitchen stove are electric and gas ranges and electric ovens. Electric or gas barbecue grills, pressure cookers, deep fryers, and electric bread makers are also widely used.

New methods of preserving food have in 1980s caused changes in its preparation. Only a small portion of households have the microwave ovens, the electric grill and the friteuse for the roasting and frying of food been established. After the first wave of consumers' enthusiasm over such appliances, they have become less and less indispensable kitchen aids. Today, baking in the oven, and cooking, simmering, frying and roasting on the stove are characteri-

---

<sup>15</sup> Irena Keršič, *Oris stanovanjske kulture slovenskega kmečkega prebivalstva v 19. stoletju*, Slovenski etnograf 33-34/1988-1990, 129.

<sup>16</sup> I. Keršič, op. cit., 347.

stic for the preparation of food in a Slovene kitchen. The microwave oven is used mainly for warming-up food or defrosting it.<sup>17</sup>

### Daily meals and dishes

Due to their great variety it is extremely difficult to describe the daily meals typical for Slovenia in the past and in the present. Meals varied according to regions, to the financial and social position of households, and whether they were of rural or of urban origin.

Generally speaking, Slovenes eat three meals a day: breakfast, lunch, and dinner. Students also eat a light meal at school while some adults consume it during their working hours. The principal meal is hot lunch, which is the heaviest meal of the day. Dinners are generally more modest.

In the past, farmers' breakfast usually consisted of mush or *polenta* with milk or sour milk and ersatz coffee made of barley. Some families also ate boiled potatoes or mush and sauerkraut. This breakfast did not significantly differ from the one eaten by poorer urban dwellers who had mostly corn mush or bread, and ersatz coffee.<sup>18</sup> White bread was consumed only in wealthier families who also ate rolls and croissants; butter, jam, and honey; and at times eggs, cold cuts, and cheeses. The usual morning beverages in these families were coffee or cocoa.

In the second half of the 20<sup>th</sup> century, breakfast started to change significantly. The main ingredients of breakfast have become bread or rolls spread with butter or margarine, jam, liver or other kinds of pâtés, or topped with salami, sausage, or cheese; eggs are eaten occasionally. Ersatz coffee has been substituted by bean coffee or tea. Some people now include in their breakfast various kinds of cereal, yogurt, and fruit. While breakfast used to be eaten very early in the morning it is now consumed between 6.30 and 7.30 a.m.

In the past, farmers used to eat lunch at noon. It consisted of different kinds of soups; potatoes, sour turnips, and kidney beans or horse beans, barley, milled and buckwheat porridge, mush, dumplings, or some other variety of mealy dishes, for example the *zlivanka* or the *kvasenica* (a type of cheesecake). In the summertime they ate salad greens. Meat was eaten sparingly. At the time of heavy farming chores homemakers served smoked pork. In towns, less-well-to-do families ate potato or vegetable soups with the *Kaiser schmarrn*, dumplings, or strudels; sometimes they ate mush or potatoes served with sauerkraut or tur-

---

<sup>17</sup> Maja Godina Golija, *Oven-cooking stove-microwave: changes in the kitchen appliances in Slovenia*, in "Food and Material Culture", ed. By Marten Schärer, Alexander Fenton, Tuckwell Press, East Linton 1998, 92-93.

<sup>18</sup> V. Novak, *Slovenska ljudska kultura...*, 164.

nips.<sup>19</sup> In prosperous families, soup was always followed by the main course consisting of meat dishes such as cutlets, boiled beef or roast meat, and served with potatoes or rice, bread dumplings, pasta, or vegetable side dishes such as peas, cauliflower, spinach, or asparagus and salad. These meals always ended with dessert.

In the present, Slovene families have lunch upon returning from work, which is between 3 and 4 p.m. Since lunch is their main meal all family members try to eat it together, which owing to the many obligations of adults and children alike is becoming increasingly difficult. The mother usually makes lunch. It consists of soup made from beef or from chicken, potato, kidney bean, or kohlrabi. Soup is followed by the main course, which can be stewed meat, goulash, fricassee, cutlets or ragout made from minced meat, etc. Meat is served with pasta, potatoes or rice. Once very popular mush, *polenta*, and porridge are now very seldom seen on Slovene dining tables. They have been replaced by new dishes and ingredients, particularly those that have been taken over from the Italian cuisine and have become very popular: pizza, tortellini, lasagna, and gnocchi, all served with a variety of sauces. Consumed simultaneously with the main course, the most common salad is made with lettuce or with radicchio; in the summer, the salad can be made from tomatoes, cucumbers, or green peppers while in winter it is mainly made from sauerkraut or pickled garden beet. Lunch occasionally ends with fruit or with dessert such as ice-cream, fruit salad, or pudding topped with whipped cream.<sup>20</sup>

Dinner has always been less important than lunch. Farmers used to eat dinner after they had finished with their chores and have returned to their house upon dusk. Their dinner often consisted of dishes such as corn or buckwheat mush; boiled potatoes served with sauerkraut or turnips; salad; pumpkins prepared with flour and lard; porridge made from millet boiled in milk; or pap. Poorer urban families ate either mush with ersatz coffee; kidney bean or potato salad; grits made with milk; or pap. Well-situated urban families ate bread, sausage, eggs, cheese, the *Kaiser schmarrn*, crêpes, omelets, or rice pudding.<sup>21</sup>

Family members now often eat dinner separately. It usually takes place between 7 and 9 p.m., depending on their hunger or when they were able to return home. Dinner customarily does not consist of warm dishes; instead, it is often bread with different spreads or with cheese, ham, or salami, combined with tea, fruit, or yogurt. Mothers occasionally prepare foods from their childhood that are very popular: milk rice or groats; cornmeal with milk or coffee substitutes; pancakes with jam; or the *Keiser schmarrn*.

---

<sup>19</sup> R. Ložar, *Ljudska hrana...*, 208.

<sup>20</sup> Maja Godina Golija, *Oblikovanje sodobnega potrošnika. O spremembah v preskrbi in pridelavi živil na Slovenskem*, Etnolog 18/2008, 107.

<sup>21</sup> Maja Godina Golija, *Prehrana v Mariboru v dvajsetih in tridesetih letih 20. stoletja*, Založba Obzorja, Maribor 2006, 56.

In recent years, some Slovenian families try to eat more wholesome foods. They frequently buy foodstuffs, particularly vegetables and fruit, in an open-air market where vendors sell their biologically grown food. Family members eat less sugar, especially white sugar, and less animal fats. Dishes are often prepared with olive or rapeseed oil. They try to include sea fish, for instance mackerel, cod, or sole, in their weekly menus at least once; the fish are usually fried or grilled. With the exception of bread, fruit, and vegetables, which are daily bought from smaller groceries, families habitually purchase food in large supermarkets once a week.<sup>22</sup> Feeling that home-grown food is tastier and of higher quality, families are especially glad to be able to obtain certain vegetables and fruits from their country relatives.

## Eating Out

Prior to World War II most Slovene inns already had a long tradition. In general, they could be divided into village and urban inns, on the one hand, and neighbourhood inns, on the other. Town guests usually went to the latter on holidays and at weekends. Boarders visited urban inns for their lunch and dinner, and in the morning local craftsmen and tradesmen gathered in regular groups at tables, so-called *štamtiš*, for light meals. The innkeepers prepared for them and other random forenoon guests several pre-cooked dishes that were cheap but tasty and rich, such as sour soup made of chicken gizzards, pork and beef goulash, chicken and calf stew, pea and onion beef stew, spicy tripe in sauce, lungs or other innards in sauce, and fried liver and brains.<sup>23</sup>

The dishes that were being offered in Slovene inns before the Second World War were typical of the so-called Viennese cuisine. Important were novel meat dishes, among which goulash and cutlets, particularly the *Wiener schnitzel*, were the most popular. Lunch at an inn noted for its 'good plain family cooking' consisted of the following dishes: soup (beef soup with home-made noodles, fried peas, groats or liver dumplings, or cauliflower, spinach, or tomato soup), meat (roast pork, veal, venison or tenderloin, cutlets, Wiener and Parisian schnitzel, fried or roast chicken, capon, roast turkey, goose, or duck), side dish (potatoes, especially fried, mashed in skins, or French fries, which appeared at the beginning of the 20<sup>th</sup> century; boiled or stewed rice; fried potato rolls; or bun dumplings), and salad. Guests could also choose among different

---

<sup>22</sup> Maja Godina Golija, *Slovene food Consumption in the Twentieth Century – From Self-Sufficiency to Mass Consumerism*, in "The rise of obesity in Europe: a twentieth century food history", ed. By Derek J. Oddy, Peter J. Atkins, Virginie Amilien, Ashgate, Farnham 2009, 44.

<sup>23</sup> Maja Godina, *Maribor 1919-1941. Oris družabnega življenja*, Založba Obzorja, Maribor 1986, 19.

puddings, the *Kaiser schmarrn*, crêpes with home-made jam, stewed fruit, and so on.<sup>24</sup>

In the 1930s the influence of immigrants was felt. Apart from new ingredients, they also brought with them new eating habits. Newcomers from the Primorska region, who had fled from fascist Italy to the Kingdom of Yugoslavia, influenced the appearance of certain new dishes in the inns. Tripe began to be cooked in the Trieste way with parsley and garlic; inns started to provide the white bread from Primorska called *bige* and smoked ham. Salt-water fish and seafood gained in popularity. Usually these dishes were prepared by cooks from Primorska, who rented and managed numerous restaurants in Slovenia.

Immigrants from other parts of the Kingdom of Yugoslavia, particularly members of the Serbian army, spread some ingredients of Serbian cuisine to the Slovene region. Some previously unknown dishes became very popular, such as green peppers stuffed with meat, sour cabbage leaves stuffed with rice and minced meat called *sarma*, and meat grilled or skewered. In the 1930s inns in the suburbs of towns started to offer broiled sucking pigs, grilled products of minced meat either rolled into little elongated *čevapčiči* or into slightly larger patties called *pleskavice*.<sup>25</sup>

Among the most popular restaurants since the mid-1970s are those that serve Italian food, particularly pizza and lasagna. In the last decade and a half, a segment of the Slovene population started to frequent restaurants serving Chinese, Indian, Thai, and Mexican food.

## Festive foods

Until the middle of the 20<sup>th</sup> century, the food culture of the Slovene population depended on the days of the week. While Slovenes generally observed the fast on Fridays their Sunday diet was richer than during the week, with the meals usually including food that was pricier and of better quality. The same can be said of festive foods served on holidays; those that celebrated the end of difficult farm chores, for example harvest and vintage; and those prepared when farmers butchered their pigs in wintertime. On the other hand, birthdays and name days ordinarily did not require any special food; the only exceptions were weddings and sometimes baptism feasts.<sup>26</sup>

Families tried to include in their Sunday meals richer meat dishes and farinaceous desserts generally not eaten on weekdays. Although there were people who ate meat, for example sausages, spareribs, or ham even for breakfast meat dishes were generally only served for lunch and dinner. A typical Sunday lunch

---

<sup>24</sup> M. Godina Golija, *Prehrana v Mariboru*, 114.

<sup>25</sup> M. Godina Golija, *Prehrana v Mariboru...*, 104.

<sup>26</sup> R. Ložar, *Ljudska hrana...*, 208.

started with a meat soup, usually a beef broth with home-made noodles or with grits or liver dumplings. The main course could be beef that had been boiled for the soup, for instance, or smoked pork with horseradish; prosperous families also ate roasted veal or pork; tenderloin; or fried chicken. The homemakers baked dessert, for example a bund cake, an apple or cottage cheese strudel, or a leavened pie with filling. Dinner often consisted of food that had been left over from lunch: leftover pieces of cold roast or chicken, a salad, and dessert. Many Slovene families still eat very similar dishes on Sundays.

Christmas and Easter have always been among the most important Slovene holidays. Christmas preparations started several days earlier with the making of Christmas bread, cookies, and the *potica* (nut roll). This was also the time when most Slovene families butchered a pig to have an abundance of fresh meat and sausages for Christmas and New Year's celebrations. The day before Christmas was traditionally a fast day that was devoutly observed. During the day, people ate only legumes, vegetable soups, or pap; some of the more affluent families had fish. On Christmas Eve, meat was allowed once again, particularly after families have returned from midnight mass. Traditionally it was either blood sausages or the *pečenice*, or roasted pork; urban middle classes sometimes ate fish such as boiled trout or fried carp. The festive meal ended with the *potica*, a roll filled with nut, poppy seed, or chocolate filling, more rarely also with carob, hazelnut, or coconut filling; with home-made festive cookies; and with fruit bread. Fasting is generally no longer observed, and new dishes have become a part of Christmas menus: beefsteak tartare, for example; French salad, which is a mixture of diced potatoes, peas, cucumbers, eggs, and mayonnaise; sponge and layer cakes.<sup>27</sup>

Another important Slovene holiday is Easter. Traditionally, the foods consumed on Easter have not changed for centuries. Families prepare a basketful of Easter food, the so-called *žegen*. The *žegen* consists of boiled or baked ham, or of the *šoblek* (filled pork stomach) in Alpine regions, or of prosciutto in Istria; home-made sausages; white bread or white bread made with milk; horseradish; and the *pirhi* (boiled colored eggs). Traditional Easter pastries are the *potica*, the *ptički* and the *menihi* (small pasties made from fine flour leavened dough). A typical Easter dish from central Slovenia and Primorsko is the *aleluja*. Made of dried turnip peels, the *aleluja* evokes the memory of the time of severe famine during the Easter of 1529.<sup>28</sup>

Festive foods are closely associated with traditional customs and religious beliefs. As far as festive cakes, biscuits, and other pastries are concerned; it can thus be argued that novelties have been much rarer in this area than in other areas of festive foods. According to research, more new elements were introduced in Sunday menus and on some other festive occasions, for instance weddings. Such close connection with family and local traditions can also be explained with the fact that on im-

<sup>27</sup> Maja Godina Golija, *Materialne sledi kulture. Prazniki in praznična miza Slovencev v 20. in 21. stoletju*, Traditiones 37/2, 2008, 115.

<sup>28</sup> M. Godina Golija, *Materialne sledi kulture...*, 112.

portant traditional holidays festive dishes were usually prepared by the oldest women in the family, for instance grandmothers, who were the most familiar with the festive traditions and for whom they also held the most sentimental value.<sup>29</sup> This is why the traditional preparation and consumption of holiday foods reflect some of the oldest, and most traditional, elements of rural life.

## Conclusion

Throughout the history of mankind, the supply and production of food have been basic economic activities in all civilisations, and all other practices practised by communities have been subordinated to them. Anthropologist and ethnologist treated food and eating by seeing the patterned relationship between substances and human groups as form of communication.<sup>30</sup> Raw ingredients must be placed in a meal context, rules developed for how the food should be transformed into a dish, how it should be eaten, which other food products the dish can be mixed with, and when in the day, week or year it should be served.<sup>31</sup>

By far the most thoroughly researched segment of Slovene food culture focused in ethnological studies on festive dishes, less has been written about the changes in the food culture after the Second World War, about new dishes and their introduction and incorporation in the daily menus. In Slovenia changes were mainly connected with the greater mobility of the rural population, employment in the towns, and faster circulation of goods in the 1960s. At that time the most frequently consumed foods in Slovenia were bread and other farinaceous products, milk and other dairy products, then vegetables, meat, and fruit followed these. In the last two decades we can indicate changes in the structure of meals and food purchasing. The Slovene population spent more on meat, sugar, and sweets, which seems to indicate that these foods have become a much more important factor in the Slovene diet as decades before, a relatively smaller amount of money being spent on vegetables and fruit.<sup>32</sup> For the most of Slovene population food become more easily accessible as in the past, in comparison to other items, food expense decreased considerably.

---

<sup>29</sup> Stephen Mennell, Anne Murcot, Anneke H. van Otterloo, *Prehrana i kultura. Sociologija hrane*, Jesenski i Turk, Zagreb 1998, 131.

<sup>30</sup> Sidney W. Mintz, *Time, Sugar, and Sweetness*, in "Food and Culture", ed. by Carole Counihan, Penny van Esterik, Routledge, New York, London 2008, 91.

<sup>31</sup> Richard Tellström, *The construction of food and meal culture for political and commercial ends: EU-summits, rural businesses and World Exhibitions*, Örebro Studies in Culinary Arts and Meal science 5, Örebro 2006, 21.

<sup>32</sup> Maja Godina Golija, *Oblikovanje sodobnega potrošnika...*, 107.

Маја Година Голија

## **Од гибанице до пике. Промене у исхрани Словенаца у 20. веку**

*Кључне речи:* исхрана, оброци, Словенци, свакидашња јела, празнична јела, иновације у исхрани, храна ван куће

Исхрана је област културе која је уско повезана са породичном заједницом, материјалним положајем породице, њеном верском и етничком припадношћу. До средине 20. века, материјални положај већине словеначких породица био је слаб; велики број активности чланова породице био је повезан са обезбеђивањем довољне количине хране, а у мањој мери – са стицањем зараде довољне за куповину хране. Током 50–тих и 60–тих година 20. века, куповини хране био је намењен највећи део дохотка домаћинства у Словенији, док је његов мањи део коришћен за подмиривање трошкова становања и куповине одеће и обуће. Храна Словеначких породица била је у том периоду још веома зависна од природног окружења и услова њене припреме у завичају, због чега је поседовала велику регионалну разноликост и била заснована на властитим производима, онима које су домаћинства добијала од родбине. Међутим, од средине 60–тих година 20. века, са већим запошљавањем становништва у индустрији, миграцијом људи у урбане центре и постепеним растом животног стандарда, исхрана се изразито мења, а удео куповне и готове хране у оброцима расте. Храна у различитим пределима Словеније постаје све сличнија, а регионалне карактеристике полако ишчезавају. Разлике у саставу оброка, зависно од дана у недељи, такође полако ишчезавају. У првој половини 20. века и касније проналазимо велике разлике између оброка које су домаћице припремале током посних дана, недељом и радним данима. Специјалитети и ретка јела припремала су се само за празнике. Са већом куповном моћи расту квалитет и разноврсност оброка, а разлике између појединих дана у недељи и даље се смањују.

Према налазима истраживача у области исхране, Словенија се убраја у конзервативније делове Европе, јер се ручак, упркос високом нивоу запослености жена, одржао као главни оброк, који у већини домаћинства сви чланови породице настоје да конзумирају заједнички. За разлику од земаља Западне Европе, вечера нема већи значај, а чланови породице често за тај оброк појединачно конзумирају тек лакша, хладна јела.

Конзумирање хране у угоститељским објектима у Словенији има богату традицију, јер писани извори о угоститељској делатности потичу из раног средњег века. На преласку из 19. у 20. век усталила су се још нека карактеристична гостионичка јела, као нпр. гулаш, котлети, печења и бечка шницла, што је и данас типична гостионичка храна. Са настанком Кра-



љевине Југославије после Првог светског рата, те пресељавањем Приморца и Срба у словеначке градове, устаљују се нова јела, – нпр. шкембићи на тршћански начин, пршут са бигом, морска риба и лигње, млада прасетина са ражња и плескавице, као и ћевапчићи. Од средине 70-их година 20. века, у угоститељску понуду почињу да се увршћују, пре свега, италијанска јела – пица, лазање, њоки, тортелини, карпаћо, итд.

Веће промене у исхрани Словенаца одигравале су се и у области празничних јела и оброка. После Другог светског рата почело је напуштање обичаја посних дана и поста уочи великих календарских празника, нпр. уочи Бадње вечери, Ускрса и Чисте среде. Нека стара посна јела данас су готово заборављена. Највећи број традиционалних састојака исхране одржао се у време значајних календарских празника код Словенаца – за Божић и божићно вече, када се унутар породица припремају јела, пре свега – „потице“ (савијаче) и пишкоте по опробаним рецептима преношеним са генерације на генерацију.

Снажну повезаност са породичном и локалном традицијом можемо објаснити и чињеницом да су празнична јела за најзначајније календарске празнике, Божић и божићно вече, најчешће припремале најстарије жене у породици, нпр. старе мајке, које су и најбоље познавале празнично предање. У припреми и конзумирању хране за празнике одржали су се неки веома стари, традиционални облици сеоског живота, пренети на млађе чланове породице. Слично налазима европских етнологa, веће промене доживели су неки други празнични оброци, као нпр. они за венчања и личне празнике, у која се укључују многе новине – пробају нови рецепти и припремају нова, мање позната јела.

Празнична храна је и данас, као и у прошлости, уско повезана и са обичајима и облицима веровања. Жене поимају и изражавају идентитет, традицију, правила заједнице, и све то уз припрему празничних јела, њихову расподелу и послуживање осталим члановима породице. Брину се о поштовању верских заповести од којих би други чланови заједнице радо одустали, и које се захваљујући њиховој истрајности одржавају. Многа празнична јела која жене припремају јесу отелотворење симбола заједнице, а ритуали припреме празничних јела изражавају прожимање њиховог свакодневног рада у домаћинству са веровањем људи и локалном традицијом.

**Ивана С. Башић**

Институт за српски језик САНУ, Београд

[xeliot@gmail.com](mailto:xeliot@gmail.com)

## **Зашто се први мачићи у воду бацају? – иконичност лексема *мачка* и *кот* (II)\***

У раду се испитује порекло изреке *Први мачићи се у воду бацају* паралелно са улогом мачке у словенској митологији и иконичношћу лексема *мачка* и *кот*.

*Кључне речи:* *мачка, кот, Мара*, словенска митологија, лексичка иконичност, фразеологија, жртвовање прворођенчади.

*The Naming of Cats is a difficult matter*

T. S. Eliot

У првом делу рада, који говори о улози мачке у словенском фолклору (БАШИЋ 2010), дошло се до закључка да су пси, ласице, куне, хермелини и сличне мале животиње, чије су карактеристике – бројан окот, мекано крзно, прождрљивост и агресивност, могле бити један од атрибута словенске женске митолошке фигуре – *Маре-невесте*, која представља плодност и материнство, али и смрт. Осим што је *Мара* често име за мачку (РСАНУ 1984), она се, као и мачка, доводи у везу са мором и сродним чудовиштима, а њено име везује се за корен *\*mor-/mer-/mar-*, „смрт“. У серију назива словенских демона<sup>1</sup> изведених од *\*mar-*, попут *marene* или *море*, добро се уклапа и лексема *марен* (в. ИВИЋ 2003: 89–95). Може се закључити да је реч о женској фигури која је имала функцију у обредима плодности,

---

\* Рад је у настао у оквиру пројекта 148001: *Дијалектолошка истраживања српског језичког простора*, који у целини финансира Министарство за науку и технолошки развој РС.

<sup>1</sup> С.–х. *мора*, бугарски *морава*, пољски *zmora*, чешки *mora*, *mira*, новолужички *morawa*, можда и *kikomora* у западној Белорусији и западној Галицији, вероватно из основе *\*mor-*, *\*mar-*, означавају женске демоне сличне мори, који најчешће гуше људе, сисају крв или млеко жена и домаћих животиња, и отимају децу.

али се јављала и као (злокобна) невеста (уп. *Кад дођу Мара и сватови/ Озад је Маре са сватовима/ Јаком иду Мара и сватови*, у значењу „најгоре тек долази“), отимачица (*однел те марен, да маренјасиш* „да ишчезнеш“), и персонификација смрти и жеге (уп. *мараня* ’жега’), чији је атрибут била и змија (уп. *марен* ’змија, гуја’, или *печи као марен* и *на марено* у загонеткама о змији, али и обраћање змији чуваркући *Иди, Маро, својим путем*<sup>2</sup>, када хоће да се отера). Значење се често своди на ритуалну лутку *Морену* или *Марену* (персонификацију смрти или зиме), која се спаљује или баца у воду (Ивић 2003: 89–95). Ове животиње представљене су у народним веровањима као заштитнице дома, плодности и новорођенчади, али и као отимачице деце, заводнице и блуднице. Мачка у словенским фолклорним и митским представама има карактеристике које је чине сродном овим женским митолошким фигурама: хтонска и лунарна симболика, женска еротска симболика, заштитница куће и младенаца, симбол невесте, веза са огњиштем и предењем, са новорођеном децом и сном, али и са женским демонским фигурама – крадљивицама деце, идеја „ноћног лова“, веза са магијом и вештичарењем, веза са храном – спаситељица али и крадљивица хране, веза са Громовником – Перуном, са змајоборцем или змијоборцем, али и са змијом/змајем<sup>3</sup>. Њене митолошке функције поклапају се са одликама *мрачне мајке* – заводница, опчињавање, ноћно, лунарно и водено створење, идеја ноћног вида, огледала, чешља (косе), предења/ткања, отимачица и прождирачица (деце, породиља и мушкараца), представљена у виду прождрљиве животиње или чудовишта са великим зубима – за чији прототип Брил узима Лилит, која, наравно, поред разних других облика, може узети и облик мачке (Брил 1993: 155, 138). Стога се може закључити да су у словенским митским представама животиње попут куне, лисице, хермелина, пса, а потом и мачке, биле повезиване са женским божанством, заштитницом материнства, брака, рађања, новорођенчади и плодности, која је истовремено била и хтонска, застрашујућа фигура, попут грчке „псеће богиње“ Хекате. Фолклорни подаци указују на то да се у ову групу животиња може сврстати и зец<sup>4</sup> – што потврђује да је основа ове народне зоолошке класификације била у вези са карактеристикама као што су мекано крзно и бројан окот, док су остала својства стављена у други план. Са ширењем домаће мачке на словенски терен<sup>5</sup>, симболичке функције раније приписиване куни, ласици или псу вероватно су пренете и на домаћу мачку.

Мачка и њој сличне мале животиње очигледно су првобитно биле поистовећиване, о чему сведоче заједнички називи за њих у разним европ-

<sup>2</sup> Тодоровић 2004:207.

<sup>3</sup> О вези мачке и змије/змаја у митским представама в. Башић 2010.

<sup>4</sup> О вези зеца, мачке и змаја в. Башић 2010.

<sup>5</sup> О проблемима хронологије и присуства/именовања домаће мачке код Словена в. и Трубачев 1960: 91–99 и VLAJIĆ-POPOVIĆ 2009: 379.

ским језицима. Тако је нпр. назив за ласицу – *\*kormon*, што је дало литавско *šarmiõ*, *šermiõ*, латв. *sarmulis*, истовремено означавао и дивљу мачку. За разлику од пса, domestikација мачке је релативно касна појава, која је веома дуго имала локални карактер. У тој улози мачка се јавља у Египту око 2000. године п. н. е., а одатле постаје позната код Грка и Римљана, иако у класичном периоду она још није домаћа животиња. То постаје тек почетком наше ере и потом се шири по Европи. У грчком је њен назив био *αἰέλουρος*, *αἰλουρος*, вероватно у значењу „брзореп“. Овај израз употребљен је код Херодота, и односи се на египатску мачку, али и на друге мале животиње попут ласице, твора или куне. Као назив за домаћу мачку јавља се и касније, све док није замењена речју *κάττα*, забележеном око 6. века п. н. е. Латинско *feles*, *is* и *felis*, *is* потиче од, како Валде претпоставља, речи *belcu* „куна“, односно из ие. основе *\*bhel-*, потврђене и у велшком *bele* <*bhelego*- „куна“, староиндијском *bharuḥa*, малдивијском *bhalu* „пас“, што је означавало дивљу мачку, ласицу, као и све мале месождере. У значењу „мачка“ (са референцом на Египат) јавља се код Цицерона и касније, све док није замењено латинским *cattus*. Од 4. века п. н. е. употребљавају се форме *cattus*, *catta*, *gattus* у значењу домаће мачке, одакле француско *chat*, италијанско *gatto*, шпанско *gato*, данско *kat*, шведско *katt*, старонемачко *kazza*, немачко *Kate* и *Katze*, англосаксонско *catte*, енглеско *cat*. За разлику од дивљих мачака, домаћа мачка је означена у готово свим језицима Европе речју која потиче од латинског *cattus*, укључујући и балто-словенске језике: литавски *katė*, црквенословенски *kotūka*, пољски *kot*, *kotka*, руски *кошка*, чешки *kočka*. Латинско *cattus*, *i*, односно *catta*, *ae*, најпре означава дивљу мачку, а потом и питому. Претпоставља се да је назив могао да дође из западне Африке, преко Шпаније и Италије у Европу, и упоређује се са нубијским *kadīs* у значењу „мачка“, али постоје и претпоставке да је реч оријенталног порекла (сиријско и арамејско *qatu*, турско *katu*), а да је у Европу дошла у 5. веку посредовањем балканских Гота. Деминутивна форма *catula*, *ae*, односно *catulus*, *i*, (*canis*), означава најпре младунче пса, штене, или младе уопште – младунче лава, вука, змије, мачке, медведа, свиње. Отуда Махек говори о индоевропском *\*katos* и словенском *\*котъ* као о општем називу за младе животиње. Питање порекла латинског облика није разјашњено, али се претпоставља да је у самом латинском реч о секундарној вези са *cattulus* („младунче животиње, окот“) из индоевропског извора (BUCK 1965: 181–182 и MALLORY/ADAMS 1997:91).

Именовање ласице, која се у фолклору словенских народа јавља са сличном улогом као мачка, а у етиолошким легендама Срба и Бугара *замисља као оваплоћење девојке умрле пре брака* (в СТАНИШИЋ 2003: 161), показује мотивациону везу са младом женом, односно невестом – наиме, немачки назив за њу је *Marder*, што је еуфемизам изведен из индоевропског *\*mar-ti* („млада жена“), у италијанском је њено име *donolla*, („мала госпођа“), у литавском *\*mar-ti* такође значи „невеста, девица“, старопруско је *martin* „невеста“, латвијско – *marscha* „братова жена“. *Бритомартис*

(*Βριτόμαρτις*) је било критско име Артемиде, Зевсове кћери, Дионисове сестре, али и Аполонове сестре близнакиње, девичанске богиње која је истовремено била богиња плодности, али и окрутна и осветољубива, по чему је налик словенској Мари (в. BELAJ 2007: 284). Што се словенског назива ласице тиче, вероватно долази од *\*laska* „љубав, нежност“ (упор. у ие. контексту лат. придев *lascivus* „похотан“) (СТАНИШИЋ 2003: 161), те је, по томе судећи, њено именовање било у мотивационој вези са еротском активношћу. Куна је, пак, по свој прилици, најпре делила име са дивљом мачком, ласицом и сличним малим месождерима (из основе *\*bhel-*), док њен латински назив *martes* упућује на могућу везу са ие. *\*mar-ti*. Куна златица (*Martes Martes*) стани се у шупљим стаблима (пеђе у подземним шупљинама или пећинама) и веома се вешто пење по дрвећу, а енглески назив за њу (*pine marten*) доводи је у везу са бором, док се куна бјелица (*Martes foina*) везује за букву (енглески *beech marten*). Куна је ноћни ловац и једна од ретких животиња која лови из забаве, позната још из праисторијског периода, а у балтичкој области забележен је и селективни лов на куне (MALLORY / ADAMS 1997: 371), који свакако није био мотивисан исхраном.

Што се тиче именовања мачке у словенским језицима, Трубачов (ТРУБАЧЕВ 1960) сматра да је дивља мачка, која је у прошлости била позната Словенима, имала своје називе у тим језицима – које он реконструише као *\*stǫbjь*, на основу старопољског *zdeb*, пољског *żbik* и старословенског *стѣбљь*, *стѣплѣ*, *стѣбло*, у вези са *\*stǫb-* „стабло, трска“<sup>6</sup> и другим лексемама из ие. основе *\*sta-* („стајати > чврсто, крепко, јако, једро“). Са појавом нове домаће животиње – домаће мачке – и њеном популарношћу, временом је нови назив, позајмљен од народа древне средоземне цивилизације, потиснуо стари назив за дивљу мачку. Лексема *kotь* била би, дакле, позајмљеница – од латинске лексеме *cattus*, која је првобитно означавала и разне дивље животиње, укључујући и дивљу мачку, а у раном средњем веку ушла је у словенске и балтичке језике и са значењем „домаћа мачка“. Трубачов сматра да се позајмљивање, односно појава словенског *kotь*, не мора нужно датирати у општесловенски период, јер не треба помешати распрострањеност културне позајмљенице са међусловенским језичким границама (ТРУБАЧЕВ 1960: 91–99).

Старији назив за мачку – *кот*, *котка* – у српском и хрватском постоји само у текстовима на црквеном језику. Из исте су основе и лексеме *коти-ти се* („рађати младо), *окот*, *скотан*, *коче* (Курелац) „младо маче“. Махек стога сматра да се *\*kotiti se* и *\*kotę* првобитно не односи на мачку и њен пород, већ на младунчад свих животиња. Као потврда за то мишљење може се навести бугарско *котица*, с.-х. дијалекатско *котица* „домаћа живо-

<sup>6</sup> Осим мотивације коју наводи Трубачов – „животиња која станује у тршчару/шевару“, постоји и веза дивље мачке са дрвећем, која је препознатљива у горенаведеним називима за куну. Уп. и митолошку везу дрвећа са мајчинством, односно поштовање женских божанстава као дрвећа – в. JUNG 2005: 192 и БАШИЋ 2010.

тиња која много младих коти“, а *котилица* је назив за кују или мачку која рађа много штенади или мачића. У бугарском се *коти се* употребљава када се говори о мачкама, зечевима, мишевима и сличним животињама, македонско *коти* такође значи „рађати, одгајати, размножавати“ (користи се за мачке и јагњад). У с.-х. се *котити се* односи на женке разних животиња, углавном сисара, најчешће мачака, паса, зечева, али и на гмизавце, нпр. змије и инсекте. Претпоставља се да словенско *\*kotiti* произилази из индоевропске глаголске основе *\*kat-* „покретати, ставити у покрет, бацати, хитати“, које је повезано са *\*kat-* „завијати, мотати, упредати, савијати, свезивати, повезивати, плести“ (ЕССЯ 1984: 204–206 и 209–212). *Етимологически словарь славянских языков* (ЕССЯ 1984) бележи *котъ* са четири различита значења: 1) *котъ I*: претежно у значењу „мачак“, али се може јавити и у значењу „зец“ (пољски дијалекатски *кот* „мачка, зец“; словенски *кот* „зец“) и „разне врсте дивљих животиња“ (староруско *котъ*); 2) *котъ II*: македонско и с.-х. *кот* „окот, младунчад, пород“, словеначки *kot* „накот, легло“, пољски дијалекатски *kot* „место окота шумских животиња“, настало од глагола *kotiti se I*; 3) *котъ III*: с.-х., углавном у значењу „стаја, штала, заклон за домаће животиње, младунчад“<sup>7</sup>; 4) *kot IV* од *kotiti se II* старочешки *kot* „бацање, кидање, превртање, претурање“, чешко *kot, kut* „оно што је округло, избочено“, пољски дијалекатски *kot* „прегршт ланеног влакна“, белоруско дијалекатско *котам* „једно до другога, једно преко другога, без реда“. Такође, разликују се и два значења глагола *\*kotiti se*: 1) *kotiti se I* – „плодити се, рађати се, о мачкама и другим животињама“; и 2) *kotiti se II* „котрљати се“. Топоров претпоставља да између ове две форме постоји веза посредством грчког *κατά*, односно хетитског *katta(n)* „низ“. Претпоставка да словенско *\*kotiti* произилази из ие. глаголске основе *\*kat-* „покретати, ставити у покрет, бацати“ показала се перспективном у семантичком и лексичко-терминолошком погледу – скоро увек је повезано са *\*kat-* „завијати, мотати, упредати, савијати, свезивати, повезивати, плести“, које Покорни даје као основу латинског *catena* „ланац“. Значење „бацити, хитати, кидати, гађати“ јавља се у терминологији плетења и ткања (ср. руско *метать*) и као синонимична замена глагола „рађати, порађати“. Семантичка конкретизација „бацати, хитати, котрљати, ваљати, низ“ представља у том случају другостепено извођење, као и значење грчког *κατά*, односно хетитског *katta(n)*, и семантички је блиска словенским

<sup>7</sup> Постојала је претпооставка о германском пореклу (упореди немачко *Kote, Kate*, холандско *kot* англосаксонско *cot* и енглеско *cot*, такође у значењу „заклон за животиње“, „стаја“, „бачило“, али и „колиба, колевка, дечији кревет“, поред тога и енглеско *cote* „колиба, стаја, кућица, заклон за животиње“), али је то мало вероватно стога што словенска реч припада прасловенском периоду и веома је продуктивна. Сродство са иранским и авестинским *kata-* „соба, остава“ претпостављају Фасмер, Махек и А. А. Зализњак, али и ту постоје сумње, јер се сматра да је оно настало од *kan-* „копати“, одакле и иранско *kata* „подземно“, па се с обзиром на извођење од иранске речи *kan-* и на фонетске законе сматра да словенска реч није прасродна са иранском, већ да је из иранског позајмљена.

лексемама *\*kydati*, *\*metati*, које су потом биле коришћене за означавање деце или рађања, иако нису имале семантичку компоненту „низ“. Сличан однос постоји и у немачком *werfen* „бацати, хитати“, према *Junge werfen* „родити дете“, а специфично значење *werfen* је и „сновати ткачку основу“. Све ово указује на типолошко јединство индоевропског *\*kat-* „бацати, хитати, прошивати“ и епизодног „плести“ (ЕССЯ 1984: 204–206 и 209–212).

Језички подаци, када се доведу у везу са митолошком функцијом мачке и њој сличних животиња, указују на то да је лексема *kotъ* могла бити у вези са представом плодности и рађања, одакле се преноси и на именовање животиње која рађа у низу, односно – одједном „избацује“ велики број младунчади повезаних пупчаном врпцом. Рађање се, као и сам живот, концептуализује као „одмотавање нити“, те се стога у митској свести доводи у везу са ткањем или са одвијањем, одмотавањем пређе, што нам потврђују подаци из различитих митологија: *Ткање је стварање, рађање. Када је тканина довршена, ткаља пререже нити што је држе за стан и при том изговара формулу благослова какву изговара примаља прекидајући пупчану врпцу новорођенчета* (CHEVALIER/GHEERBRANT 1983: 704). Израз *ткати* може да значи и зачињање људског живота или људског тела, о чему сведоче приказивање *ткаље на гробним фрескама, као и грчка реч „mitos“*, која људско семе означава као ткачку нит, а што је уједно и име кабирског прамладожење (КЕРЕЊИ 1994: 47). Ткање као синоним за стварање јавља се и у ведским стиховима: *Ко је у њему саткао дах* (према: ЕЛИЈАДЕ 1999: 133). Иста ова метафорика љубавног/стваралачког ткања проговара и у савременим текстовима: *Жена и мушкарац су створени тако да би бескрајно пуштали другог у себе, урањали се и окруживали га собом, савијали се као што се савијају потка и основа у ткиву. Љубав је чунак који непрекидно снује и тка загрљајима, преплитањем, збијањем, разређивањем, сажимањем најтврђег ткива новог, двојног постојања* (ЕПШТЕЈН 2009: 139).

Семантички развитак лексеме *kotъ*, *kotiti se I* и *II* могао се одвијати на следећи начин: од значења материнства и рађања, у вези са представом „материце“, односно женских гениталија, преноси се на означавање малих животиња меканог крзна (*котъ I*) – што би била додатна мотивација за везу са женским гениталијама – које доносе бројну младунчад, повезану пупчаном врпцом (што подсећа на одмотавање нити, односно клупчета), а потом се ознака преноси и на окот ових животиња (*котъ II*).

Што се пак тиче везе рађања и „пређе“, односно „одмотавања“ и „котрљања“, као сасвим сликовито објашњење може послужити коментар који Војислав Ђурић даје уз већ помињану *Пепељугу за кокошку* („велико, дугуљасто клубе са шупљином у средини“<sup>8</sup>): *Кокошка није округла као друго клупко, него је дугуљаста као лубеница, а у сриједи мало шупља; па*

<sup>8</sup> Упореди већ поменуто значење лексеме *мачка* – „свежањ вуне, кудеље или лана који се веже на преслицу, повесма што се извлаче из великог влада“.

кад се стане мотати на мотовило, онда се почне изнутра (Ђурић 1990: 543). Изглед кокошке и начин одмотавања „изнутра“ може се веома лако довести у везу са женским гениталијама, те утолико постаје јаснија веза предења и рађања. То даље успоставља везу са називима за разне предмете у вези са предењем, ткањем<sup>9</sup> и плетењем.

Разне материнске фигуре иначе се представљају као жене са преслицом и кошаром у руци<sup>10</sup>. И савремене асоцијације указују на то да се материнство везује за улоге хранитељице, покровитељице, односно заштитнице детета, а као атрибути мајке најчешће се наводе предмети у вези са храном и кухињом (лонац, посуда, чајник) и предмети у вези са шивењем (БАРТМИНСКИЙ 2005), што се све уклапа у атрибуте митске Велике Мајке. Стога можемо претпоставити да је првобитна иконичност лексеме *кот* („мачка“) била у вези са рађањем, односно са представом „материце“ – округле, заштитничке „посуде“<sup>11</sup> која „избацује“ (уп. већ поменуто значење индоевропског \**kat-* „бацати, хитати, прошивати“ и епизодно „плести“) пород у свет, тако што се из ње једно биће „одмотава“ за другим (уп. значење *kotiti se II* „котрљати се“, односно \**kotiti* „ваљати, котрљати, катурати, мотати, савијати“)<sup>12</sup>.

Порекло назива *мачка* у српско-хрватском језику представља загонетку. Српско-хрватско *мачка* и чешко опскурно *тачка* Бак изводи од честог имена за мачку – *Марија* (БУСК 1965: 181–182), док Скок сматра да је у питању ономатопеја<sup>13</sup>. Са славистичког гледишта, *мачка* је иновација за старије *кот*. Из исте основе изводе се и имена животиња попут *мацуља*

<sup>9</sup> Разбој и ткање у словенском фолклору имају јасну брачну и еротску конотацију (о овоме в. СИКИМИЋ 1998, 168–176).

<sup>10</sup> Уп. и већ помињану фигуру „Мајке“ у обреду Кукера, која „рађа“ маче (БАШИЋ 2010).

<sup>11</sup> С тим у вези занимљива је загонетка *Бијела мачка уз поље поскакује, ко гођ је срета у нос је целива (Бокара кад се из ње пије)* (ВУК 1964) – која сведочи о асоцијативној вези између мачке и посуде. Могуће је да је реч о паретимологији, односно – да се у старијој варијанти загонетке јављала лексема *кот*. Уп. *котроба, котраба* „земљани суд за воду, тестија“, али и *матара* „вински крчаг“.

<sup>12</sup> О овоме в. ВЛАЈИЋ-ПОРОВИЋ 2009.

<sup>13</sup> Код нас је *кат/кот* као назив за мачку нестао, по Скоковом тумачењу – због хомонимије са *кот, котац*. Скок настанак лексеме *мачка* објашњава ономатопејом за дозивање мачке – *мац*, сматрајући да су мађарско *macska*, арбанашко *таџок*, поред *таџор, таџе f.*, као и *тасе* и *тиџе* (Скадар), позајмљенице. Њихово преношење такође објашњава ономатопејским пореклом за које постоји подлога у тим језицима. Скок наводи још и румунске *таџа, тит, тиџа*, као називе ономатопејског порекла. Чешки назив је *мацек*, а словачки – *маце*, са чиме упоређује и с.-х. хипокористик *маца*. Сматра да то долази отуда што је ономатопеја интернационална, а као потврду да је реч о изведеницама из ономатопеје *мац* наводи да се *ц* не мења у *ч* када дође пред наставак који почиње са *-б(к)* или *-и*, јер језик хоће да сачува ономатопејски карактер, на пример, у чеш. *тасек* и слвч. *тасок*, као и у с.-х. хипокористичким *маца, маце*, и придевима на *-џн*: *смаџна* = *сумачна*, *маџин*, *мачаст* = *мацкаст*, и на *-ан*: *маџан* – *маџован*, Вуков шаливи *маџаџан* „мачак“ (СКОК II: 344).



(Пива-Дробњак) „крава мацасте боје“, „змија мацасте боје“<sup>14</sup>. Међутим, све и ако би се неки називи домаћих животиња могли објаснити сличношћу са бојом маџег крзна, ово не објашњава све називе<sup>15</sup>, јер као мотивација не може увек послужити боја крзна, а она свакако не објашњава узвике попут *мач*, *миџки* (*миџки*, *миџки*, *камач*, *мач*), којим се вабе крмаче, нити узвик *маџо*, којим се утерују пчеле у кошницу. Решење би се стога – пре него у ономотопеји – могло наћи у поређењу семантике лексема *мачка* и *кот*, имајући у виду и изведенице из истог корена. Уколико је старији назив за мачку – *кот*, *котка* – у вези са материнством и рађањем (иконичност „материца“, „женске гениталије“), постоји могућност да и лексема *мачка* има сличну иконичност. У том светлу, поред већ наведеног податка да се називи за мале животиње – „котилице“ меког крзна користе и за означавање женских гениталија, посебно је занимљив податак да је *мачка* у Боровици (Босна) непристојна реч, коју *није слободно изговарати* (SKOK II).

Можда нам управо узвик *маџ*, *маџо* којим се – осим мачке – дозива и пчела матица, може пружити објашњење за порекло лексема *мачка*. Наиме, када се рој сатерује у кошницу, онда се виче *Сјед’ маџо! сјед’ маџо, сјед’ маџо, сједо и ја* (ВУК 1985: 389). Смисао овог *маџо* разјашњен је речима које се у Грбљу изговарају када се пчеле зову у кошницу, где се облик *маџ*, *маџо* односи на пчелу-матицу, и очигледно је хипокористик од *мати*, *матица*, односно *мајка*. Текст у верзији из Грбља гласи: *У свој домак, мајко! (као сједавиши) Сједи мати, сједох ја, Белорина мајко! Сједи, мати медена! Смири домак, мајко! Смири, мати медена (куцајући каким штапом по улишту) Ево домак, мајко!* (ВУК<sup>1</sup> 1985). Не треба посебно објашњавати да је пчела-матица такође женски симбол, који се доводи у везу са Богородицом, те се она у бајањима назива *Маријом*, док се у украјинској молитви назива *царица матка*. Њена веза са громом (постоји веровање да у кошницу никада не бије гром) и водом (в. СМ 2001: 460) свакако указује на то да је пре христијанизације пчела такође могла бити атрибут паганске богиње плодности.<sup>16</sup>

Будући да се *маџ*, *маџо*, односно *мач*, *миџки*, јављају као облици за дозивање пчеле-матике, односно крмаче, и да је у оба случаја реч о животињама са изразито женском материнском симболиком, а с обзиром на улогу мачке у словенском фолклору и претпостављену иконичност лексе-

<sup>14</sup> Поново су у питању животиње са материнском симболиком.

<sup>15</sup> *Мачко* „јарац“, „коњ“ (Грбаљ); *маџин* „ован“, *маџовка* „овца“, *мачка*, *маџарул*, *машка*, *мачица* – „име домаћим животињама, кокошки, овци“; *маџко* – „име домаћим животињама, коњу, јарцу“; *Маџоња* „име волу“.

<sup>16</sup> Пчеле се јављају у крошњи истог оног *чудесног дрвета* испод кога куна/хермелин изводи младе, а у подножју се стани змија/змај, или лежи пар божанских младенаца – што је, заправо, обједињавање симболике плодности у једну митску слику (в. КАТИЧИЋ 2008: 39–84).

ме *кот*, може се помишљати да је лексема *мачка* заправо настала из основе *\*mat-* (> *мати*, *матер*), односно од деминутива *\*таџса* > *маџа* и придева изведеног одатле – *\*таџсџџ* > *мачџи*. Потврду за везу са утерусном симболиком пружа и руско *матка* у значењу „материца“ и „женка животиње“, као и подаци из словенског фолкора, али и савремена значења и употребе лексеме *мачка*. *Мачка*, као и називи њој сличних животиња (*куна*, *куница*, *соболетка* [„самурка“], *горностай* [„хермелинка“]) користе се као ознака за женске гениталије, а *мачка* је и симбол женске еротске активности<sup>17</sup>. Већ поменути називи демонских фигура – попут *мамичне* или *мамјак*, („кућни дух“, *маџић*), али *маџић* и *матаруга* за демонска бића сличних одлика („дух некрштеног детета“, „чудовиште којим се плаше деца“) – такође могу бити потврда претпоставке да се лексема *мачка* развила из основе *\*mat-*. Треба напоменути и то да се облик *мата* јавља у значењу „лопов“ (РСАНУ), што је такође атрибут мачке<sup>18</sup>. Поред поменуте везе мачке са предењем и ткањем, потврђене у фолклору, потом лексеме *мачка* у значењу „свежањ вуне, кудеље или лана“ (уп. горенаведено Ђурићево објашњење *кокошке*), или игре за коју је карактеристично да су играчи повезани конопцем, постоји још и лексема *матасица* „клубо, клупче“.

Све ово нас коначно приближава првобитном значењу фразе *Први се мачићи у воду бацају*. *Мачка* и њој сличне животиње у словенској митологији могле су, дакле, бити атрибути женске митолошке фигуре (*Маре*) – заштитнице плодности, полности, али и магије и смрти, која је у митским представама била саставни део мистерије живота, односно услов – плодности и рађања новог живота. Између појмова мајчинства и смрти постоји дубока веза, коју Е. Морен назива *мајчинска смрт* и објашњава је на следећи начин: *Покојник се поново рађа захваљујући новоме мајчинству, мајчинству жене-мајке у правој смислу ријечи, кад предак-ембрио уђе у њезин трбух. Али исто тако захваљујући и мајчинству земље-мајке, мора-мајке, природе-мајке која поново прима у своју утробу покојника-дијете* (MORIN 2002:163). Жртвовање прворођенчади било је повезано са обећаним приносом „првог плода“, што треба да обезбеди будућу плодност. Већ је наведено да се *мачка* (али и пас или зец) као „дух жита“ убијала у европским обредима плодности, а што се тиче жртвовања прворођених, Фрезер бележи да се приликом жртвовања телета које је дух жита бира оно које се прво отелилило у пролеће те године (ФРЕЗЕР 1992: 555-561). У склопу овог обреда, дакле, постојала је и идеја жртвовања прворођенчади, која се вероватно односила и на друге животиње – обредне жртве. Вероватно је раније приношена и људска жртва: Фрезер наводи да је постојао обичај да се Дионису жртвује дете, које је доцније замењено козом или биком (ФРЕЗЕР 1992: 494). У елеузинским мистеријама можда је првобитно жртвован дечак, *помазаник ватре*, зарад будуће плодности земље, а потом

<sup>17</sup> В. БАШИЋ 2010.

<sup>18</sup> О универзалном мотиву мачке-крадљивице в. БАШИЋ 2010.

је људска жртва замењена жртвовањем обредне животиње (в. BURKERT 2007: 289–317). Саставни део елеузинских мистерија било је жртвовање свиње као симболичке замене за девојку – Кору, али ни тај чин није био лишен одређених еротских асоцијација: наиме, *χοῖρος* у вулгарном облику означава и женско крило<sup>19</sup>. Библија такође доноси читав низ сведочанства о жртвовању људских првенаца у склопу жртвовања првог приноса<sup>20</sup>. Постоји могућност да су обреди плодности и у словенском свету првобитно подразумевали људску жртву<sup>21</sup>.

Смисао жртвовања објашњава се појмом *плодотворне смрти*<sup>22</sup>: култови плодности и погребни култови испреплетени су на многим подручјима, а светковине жетве често се повезују са светковинама мртвих. Приношење жртве заснива се на веровању у оплођујућу моћ смрти, односно – на идеји да из жртве извире нови живот: *принјети жртву на неки начин значи посадити* (MORIN 2005: 157), и стога се жртве приносе земљи или мору, као утерусним елементима.

<sup>19</sup> Аристофан наводи да човек из Мегаре продаје своју кћер у врећи као „прашчића мистерија“, поигравајући се при том поменутом сексуалном симболиком (в. BURKERT 2007:282). Можда је ова епизода „замене у цаку“, с обзиром на симболику плодности коју имају обе животиње, могла бити првобитна мотивациона основа широко распрострањене изреке *Продати мачку у цаку*.

<sup>20</sup> Да се у склопу жртвовања првог приноса најпре јављала људска жртва, потврђује старозаветна прича о Авраму, али и прича о Каину и Авељу, у којој се злочин убиства прворођеног преноси на брата, као и у сродним причама о два брата од којих прворођени бива жртвован. У *Првој књизи Мојсијевој*, Авраму се обећава многобројно потомство за жртвовање сина Исака, који је потом замењен овном. У *Књизи Изласка* недвосмислено се, поред првине од плодова и животиња, захтева и син првенаца: *Од љетине своје и од житких ствари својих немој се затезати да принесеш првине; првенца између синова својих мени да даш. Тако чини с волом својим и с овцом и с козом; седам дана нека буде с мајком својом, а осмог дана да га даш с мени. Бићете ми свети људи; меса у пољу растргнута не једите, баците га псима* (ДРУГА КЊИГА МОЈСИЈЕВА 22.28–29). У *Књизи Изласка* такође се каже: *И рече Господ Мојсију: посвети ми сваког првенца, што год отвори материцу у синова Израљевијех, и од људи и од стоке; јер је моје* (КЊИГА ИЗЛАСКА 13.2).

<sup>21</sup> У јужнословенском народном стваралаштву постоје песме о *изједеном овчару*, које су се често певале управо о Ивањдану, а чија је основа, заправо, ритуално убиство сина. У разним варијантама, као вештице које су чобанчету појеле срце јављају се различите женске фигуре – виле, али и мајка/тетка/стрина/ујна/се-стра/љуба, док у неким варијантама љуба моли мајку да поштеди јунака који се зове Иван: *Немојте мога Ивана/ тако вам данка Ивања/ Оставите ми га за сутра / за јутра данка Ивања*. Песме са овим мотивом мајке су често певале деци уз колевку, док је варијанта из Бугарске певана на крштењу, а фрагмент песме извођен је и у колу за време жетве. Карановић закључује да постоји аналогија између фигуре чобана и митске фигуре сина богиње Хекате (пса – чувара месеца), који је периодично осуђиван на смрт, односно асоцијација на лунарну богињу у уништитељској фази, када једе месец (в. КАРАНОВИЋ 2008: 153–165).

<sup>22</sup> В. MORIN 2005: 156–165.

Будући да је лексема *кот* најпре могла бити општи назив за животиње меканог крзна са бројним потомством (куна, ласица, хермелин, пас, зец, дивље мачке), као и за њихово потомство, а с обзиром на варијанте *Pierwsze koty za płoty* и *Први се штенци у бару бацају*, вероватно се у изреци првобитно јављала лексема *кот*, која је означавала и младунчад пса (уп. лат. *cattulus*). Са ширењем домаће мачке дошло је до потоње специјализације назива *кот* за њу. Са заменом лексеме *кот* лексемом *мачка* на с.-х. терену појавила се варијанта изреке са лексемом *мачићи*, док је варијанта са штенцима настала услед тога што је лексемом *кот* био обухваћен и псећи пород. Ова замена могла је бити мотивисана и заменом жртвовања дивљих животиња божанству плодности доступнијим домаћим животињама, али и значајном улогом коју је мачка почела играти у домаћинству – посебно због чувања жита и хране од глодара, што јој је могло дати важну функцију и у аграрним обредима плодности. Можемо претпоставити да *мачићи* у овој пословици заправо представљају синоним за *први оком*, а можда чак и метафоричку замену за људски пород<sup>23</sup>. Њен настанак би стога могао бити мотивисан обичајем жртвовања прворођенчади води<sup>24</sup> (*море, бара, вода*) као материнском елементу, али истовремено и елементу смрти и преображаја (о *мајчинским водама* в. MORIN 101–175). У пољској изреци *ploty* се, по свој прилици, не јавља случајно, само због риме са *koty*, већ, с једне стране, указује на поменућу везу рађања и плетења, док, с друге стране, значи „смрт“. Наиме, *плот* се доводи у везу са *смрћу* у песми коју је Биелски записао 1551. године у Пољској, а чији почетак гласи: *Śmierć się wiąże po plotu* („Смрт се вије по плоту“) (према BELAJ 2007: 371). Песма се певала приликом изношења сламнате лутке која симболизује зиму или смрт. *Плот* у фрази *Pierwsze koty za płoty* заправо представља симболичку границу између два „материнска окриља“ – рађања и „плодоносне смрти“. Имајући у виду већ поменуће везе мачке са европским обредима плодности, у којима се мачка јавља као дух жита, као и везу са покладама и обредном лутком, али и изреке које говоре о убијању (*мрсног*) *мачета*, што се може довести у везу са жртвовањем обредне лутке – *масног Јурја*,<sup>25</sup> можемо претпоставити и постојање обреда у коме су мачка и њој сличне крзнене животиње биле жртвоване божанству плодности тако што су се пуштале низ воду<sup>26</sup> или потапале<sup>27</sup>, односно – постојање култа богиње плодности,

<sup>23</sup> Уп. већ поменућу употребу лексема *маче, маченце, маџун, маџан* као речи одмила за дете.

<sup>24</sup> Уп. мотив куннице или хермелина, који изводи своје младе и пушта их у сиње море, у руским народним песмама.

<sup>25</sup> В. Башић 2010.

<sup>26</sup> Уп. обреде пуштања низ воду који су имали циљ да се биљкама и животињама *пренесе снага кретања воде* и обезбеди плодност; мајке су пуштале низ воду и прву пређу коју ћерка испреде (СМ 2001: 458).

којој су, баш као и Хекати (којој су били жртвовани пси), били жртвовани првенци животиња именовани заједничким називом *kotъ*, што су биле култне животиње саме богиње, и стога поистовећене са њоме.

Нека аутору овога рада буде допуштено да на крају, као вид веома са-жетог али илустративног закључака – а уместо извињења што је због ограниченог простора изостављен читав низ поетских референци које пружају занимљиве вербалне асоцијације и обиље потврда мачје архетипске симболике – наведе макар Бодлерову „дефиницију“ мачке, чији су кључни елементи – заштитница дома (*l'esprit familier*), божанство-стваралац/покретач и „суђаја“ (*Il juge, il préside, il inspire*), магија, женска лепота и еротизам (*вила*): *C'est l'esprit familier du lieu; /Il juge, il préside, il inspire/ Toutes choses dans son empire;/ Peut-être est-il fée, est-il dieu* (Дух домаћу је, величанство /што суди, влада и озари / у царству свом све редом ствари; / или је вила, ил' божанство<sup>28</sup>).

#### Цитирана литература

- БАРТМИНСКИЙ 2005: Ежи Бартмињский, *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*, Москва 2005.
- БАШИЋ 2010: Ивана Башић, *Зашто се први мачићи у воду бацају?* – *Иконичност лексема мачка и кот (I)*, Гласник Етнографског института САНУ LVIII /1, Београд 2010.
- БРИЛ 1993, Жак Брил, *Лилит или мрачна мајка*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци–Нови Сад, 2003.
- ВРАЖИНОВСКИ 2000: Танас Вражиновски, *Речник на народната митологија на Македонците*, Матица македонска, Скопје 2000.
- ВУК 1985 : Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник*, Просвета–Нолит, Београд 1985.
- ВУК 1985<sup>1</sup>: Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пословице*, Просвета–Нолит, Београд 1985.
- ВУК 1964 : *Вукови записи* (приредио Војислав Ђурић), Српска књижевна задруга, Београд 1964.
- ЕЛИЈАДЕ 1999: Мирча Елијаде, *Слике и симболи*, Оглед о магијско-религијској симболици, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци–Нови Сад 1999.

---

<sup>27</sup> Иако није нађено непосредно сведочанство о жртвовању мачака бацањем у воду, постоји податак да су, ноћ уочи Ивањдана, у Полесју ситне животиње – попут жабе, мачке и мишева – бацане у ватру, будући да су сматране оличењем вештица (СМ 2001: 220). Ово можда представља траг ранијег жртвовања животиња са материнском и хтонском симболиком.

<sup>28</sup> Превод Бранимира Живојиновића у: Šarl Bodler, „Mačke“, *Poezija; Proza; Veštački rajevi*, IP „Svetovi“, Novi Sad 1991.

- ЕПШТЕЈН 2009: Михаил Наумович Епштејн, *Филозофија тела*, Геопоетика, Београд 2009.
- ЭССЯ 1984: *Этимологический словарь славянских языков*, Выпуск 11, Издательство „Наука“, Москва 1984.
- ИВАНОВ 1986/7: Вјачеслав В. Иванов, *Змај или крилата змија*, Градац, Чачак, 1986/87, 83–86.
- ИВИЋ 2003 : Павле Ивић, *Марен*, Balcanica XXXII-XXXIII, Beograd 2003, 99–95.
- КАРАНОВИЋ 2008: Зоја Карановић, *Песма о овчару чије су срце изјеле вештице, текст и обредно-митски контекст песме*, Зборник Матице српске за славистику 73, Нови Сад, 2008, 153–165
- КЕРЕЊИ 1994; Карољ Керењи, *Кћери сунца*, Градац, Чачак, 1994.
- КЛЕБЕР 1986/87: Жан Пол Клебер, *Из речника анималне симболике, О зверима и људима*, Градац, Чачак, 1986/87, 37–61.
- МАХОВ А.Е. *Hostis antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря.* - М.: Интрада, 2006, с. 228–230.
- МРШЕВИЋ-РАДОВИЋ 2008: Драгана Мршевић-Радовић, *Фразеологија и национална култура*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд 2008.
- РСАНУ 1978 : *Речник српскохрватског књижевног и народног језика, књига X*, Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик, Београд 1978.
- РСАНУ 1984: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика, књига X*, Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик, Београд 1984.
- СИКИМИЋ, 1997: Биљана Сикимић, *Појела маца*, Кодови словенских култура 2, Клио, Београд 1997 129–137.
- СИКИМИЋ 1998: Биљана Сикимић, *Неука млада*, Кодови словенских култура 3, Клио, Београд 1998, 163–186.
- СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЈА 2002: *Славянская мифология, энциклопедический словарь а-я*, Российская академия наук, Институт Славяноведения, Москва 2002.
- СМ 2001: *Словенска митологија, енциклопедијски речник*, Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић (ред.), Zepher Book World, Београд 2001.
- СТАНИШИЋ 2003 : Вања Станишић, *О табуизацији назива миша на централном Балкану*, Balcanica XXXII-XXXIII, Beograd 2003, 155–175.
- ТОЛСТОЈ 1995: Н. И. Толстой, *Язык и народная культура, Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, „Индрик“, Москва 1995.
- ТОДОРОВИЋ 2004: Ивица Тодоровић, *Прилог реконструкцији базичног митолошког кода српске народне религије – митска бића Тамнаве*, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд 2004, 205–225.
- ТОПОРОВ 1992: В.Н.Топоров *Мифы народов мира*. Энциклопедия в 2-х т. Т. 2, М., 1992.
- ФРЕЗЕР 1992, Џејмс Џ. Фрезер, *Златна грана, проучавање магије и религије*, Алфа/Драганић, Земун, 1992.
- ТРУБАЧЕВ 1960: О. Н. Трубачев, *Происхождение названий домашних животных в славянских языках (Этимологические исследования)*, Издательство Академии наук СССР, Москва 1960.
- BELAJ 2007: Vitomir Belaj, *Hod kroz godinu, Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskog mitskoga svejtonazora*, Golden marketing–Tehnička knjiga, Zagreb 2007.

- BUCK 1965: Carl Darling Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, The University of Chicago Press 1965.
- CHEVALIER/GHEERBRANT 1983: J. Chevalier/A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Nakladni zavod MH, Zagreb 1983.
- ENGLESKO-SRPSKI FRAZEOLOSKI REČNIK 2001: Margot Vilijams-Milosavljevic/Bosko Milosavljevic, *Englesko-srpski frazeoloski recnik*, Istočnik, Beograd: 2001.
- JUNG 2005: Karl Gustav Jung, *Simboli preobražaja, Analiza predigre za shizofreniju*, Atos, Beograd 2005.
- KATIČIĆ 2008: Radoslav Katičić, *Božanski boj : Tragovima svetih pjesama naše pretrščanske starine*, Ibis grafika, Zagreb 2008.
- MALLORY/ADAMS 1997: J. P. Mallory and D.Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European culture*, Fitzroy Deaborn, Chicago 1997.
- SKOK II 1972: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb 1972.
- MORIN 2005: Edgar Morin, *Čovjek i smrt*, Scarabeus-naklada, Zagreb 2005.
- VASUNG 2009: Ana Vasung, *Frazemi sa sastavnicama pas i mačka u bugarskom i hrvatskom jeziku (semantička analiza)*, Philological Studies (2009
- VLAJIĆ-POPOVIĆ 2009: Jasna Vlajić-Popović, *Proto-Slavic \*kotъ, -ъve 'anchor', 'cat' or something else?*, *Studia etymologica Brunensisa* 6, Praha 2009, 376–388.

Ivana S. Bašić

## **Why Do First Kittens End Up Down the Drain? An Iconic Meaning of the Lexema Cat and Litter II**

*Key words:* cat, litter, Mara, Slavic mythology, lexical iconic meaning, phrases, sacrifice of - the first born.

In the Slavic folklore, a cat and similar other small animals with soft fur and numerous litters/offspring, represent symbols of a young female, bride, woman, female genitals, home and hearth, appearing thus in fertility rituals, connected with food, knitting, weaving, and magic, but they are also associated with female demons, such as „devour-eaters“, „child and harvest stealers“. All these are the characteristics of the Great Mother Goddess, in her terrifying, chthonic appearance.

This paper points out to a possibility that the lexema *cat* [*mačka* in Serbian language] originated from the basis of *mat-* (in Serbian language: *mati*, *majka*, in English language: mom, mother): the motivation basis for the both expression/word for cat/litter (in Serbian language: *mačka/kot*) could be connected with a representation of female genitals (womb, in Serbian language: *materica*), birthing, understood here as “expulsion”, and “unfold” of the large number of offspring. Actually, those are the meanings of the verb *\*kotiti se I* (in Serbian language, in English: littering)- “breeding, birthing, applied to cats and other animals”, and the verb *\*kotiti se II*- „troll, spin“, that is, the verb base *\*kat-* „get

moving, throwing“, connected with \*kat- „wrapping, reeling, bending, entwining, meddling“. Therefore, it is safe to conclude that the primary iconic of the lexema *macka* (cat) was indeed connected with uterus symbolism and representation of mother. The saying *First Kittens End Up Down the Drain* (the giving back of the litter to the sea, water, as a symbol of mother's death) is hence explainable in connection with the rituals of fertility, during which a first litter of the cult animals was sacrificed to the Goddess in order to ensure future fertility.





**Марија Илић**

Балканолошки институт САНУ, Београд  
[marija.ilic@bi.sanu.ac.rs](mailto:marija.ilic@bi.sanu.ac.rs)

## **Дијаспора и дијаспорична свест: анализа усменог дискурса Срба из Чипа у Мађарској\***

У раду се анализира појам дијаспоре и указује се на два основна концепта – конвенционални и постмодерни. Разматрају се конструкти дијаспоре у јавном дискурсу Србије. Излажу се одлике заједнице Срба из Чипа, која своје порекло изводи од историјске миграције у Угарску из XV века. У анализи усменог дискурса, који је забележен током антрополошких теренских истраживања, указује се на различите идеолошке концепте на којима се заснива дијаспорична свест чипских Срба.

*Кључне речи:* антрополошка лингвистика, теренска истраживања, Срби у Чипу (Мађарска), дискурс, дијаспора, идеологија

### **1. Дијаспора: термин**

Термин *дијаспора* потиче из грчког, везује се за семантику баштенског семена и репродукције, и означава ‘расејање’ (грч. *διασπορά*). Примењен на друштвене заједнице, термин носи метафорику органске везе између места порекла и група које су одатле мигрирале. У српском језику су такође устаљени изрази *земља–матица*, *Срби у расејању*, који имају метафорично значење органске везе, али и једног прародитеља и заједничке породице.

У свом конвенционалном значењу, концепт дијаспоре се првобитно везивао за јеврејске и хришћанске историје религија, а потом и за поробљавање Африканаца. У јеврејској историографији, извор дијаспоричног искуства почиње у 6. веку п.н.е. са уништењем Првог храма и Јерусалима.

---

\* Рад је настао у оквиру пројекта Балканолошког института САНУ „Етничка и социјална стратификација Балкана“ (бр. 148011), који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

Протеривање Јевреја и егзил у Вавилон постају средишњи јеврејски културни и политички наративи (Kalra et al. 2005, 9; Baumann 2001). У првом веку н.е. хришћани су усвојили термин, али су променили његову семантику у складу са хришћанском есхатологијом. У *Новом завету* се термин више пута користио у вези с веровањем да су хришћани расејани по свету како би преносили Исусову поруку; прави дом хришћана је пак био „небески Јерусалим“. Након што је хришћанство званично признато и стекло статус доминантне религије у европским друштвима, овај термин није више повезиван са хришћанима (исп. Baumann 2001).

Термин *дијаспора* је први пут примењен на не-јеврејске и не-хришћанске заједнице у афричким студијама како би означио поробљавање Африканаца и њихово одвођење у Америку. Штавише, захваљујући афричким студијама, у шездесетим годинама прошлог века, термин доспева у академски дискурс и специфично се везује за јеврејско и афричко искуство (исп. Bauman 2000). Тако се у инвокацијама искустава ропства из дијаспоричних црних заједница „Вавилон“ користи као ознака за поробљивача.

### 1.1. Дијаспора: конвенционални и постмодерни концепт

На основу историјског искуства, пре свега јеврејског, формиран је конвенционални концепт дијаспоре, који се заснива на идеолошкој представи да је мањина „однекуд дошла“, и то са простора „на коме је живела одувек“ (исп. Гавриловић 2007, 361). Управо се онај простор за који се верује да га је нека етничка група „одувек“ насељавала најчешће назива матичном државом. Историјска асоцијација с јеврејским случајем довела је до бројних емотивних и идеолошких конотација термина, као што су: „немогућност повратка“ на место почетка миграције, „путеви миграције“, „одсуство“, „живот у туђини“, „кућа или домовина за којом се чезне“ (исп. Kalra et al. 2005; Safran 1991; Brah 1996; Ang 2005). Концепт дијаспоре се током времена повезао с одређеним идеолошким и политичким концептима, пре свега с доминацијом система нација–држава, идеолошком претпоставком о прижељкиваном поклапању (једне) територије, народа и културе (језика), и схватањем да је живот ван етничке домовине неприродно и непожељно стање. ‘Матична држава’ се у политичко-правном контексту јавља као гарант колективних мањинских права или као основа за категоризацију мањинских етничких заједница.<sup>1</sup>

До 1990. није било значајног академског интереса за идеолошки и културни концепт дијаспоре. Међутим, након 1990. може се говорити о пролиферацији радова на ту тему, при чему се поље значења значајно ши-

---

<sup>1</sup> Тако се у мађарском праву појам ‘национална мањина’ односи на оне групе које имају матичну државу, а ‘етничка мањина’ – на оне које је немају, као нпр. Роми.

ри. Концепт дијаспоре се може односити на социјалну форму, тип свести, облик културне продукције. Будући да дијаспора као социјална форма имплицира везу између више друштава, култура, колектива, разликују се три социјалне сфере: 1. група која има неку врсту колективне идентификације; 2. друштвени контекст и држава у којој живи та група; 3. (нација-) држава с којом се одржавају социјалне, културне и економске везе (исп. Vertovec 1999). У савременом друштву, бројне етничке групе себе конструишу као дијаспору, а термин у новије доба реферише на имигранте, апатриде, избеглице, гастарбајтере, заједнице у егзилу, етничке мањине, итд. Промењено референтно поље дијаспоре указује на потребу за преиспитивањем конвенционалног модела.

Разматрајући дијаспору у глобалном контексту, Робин Кoen је предложио аналитички оквир за разликовање више типова (исп. Cohen 1997), као на пример: дијаспора жртве (афричка и јерменска), радна (индијска), трговачка (кинеска), империјална (британска), културна (карипска), историјско-политичка (јеврејска) и др. Бројна истраживања су показала да се дијаспорични идентитет у новије време конструише на нов, постмодернистички начин: мањинске групе су усмерене ка обнављању идентитета путем хибридности и трансформације у условима расејања и разлике, пре него на повратак „коренима“ (исп. Ang н. д., 84). (Пост)модерна дијаспорична свест заснива се на транснационалној афилијацији, тј. етничкој или религијској, изван граница нација-држава. С друге стране, у постмодерним друштвима постоје покушаји да се реконструишу „прочишћени“ идентитети, кохеренција и затвореност, тј. традиција *vis-à-vis* разноликости и хибридности; екстреман пример таквог типа био би фундаментализам.

## 1.2. Дијаспора као правни и академски конструкт

Примена концепта дијаспоре у правном и политичком дискурсу на разнолике заједнице и грађане пореклом из Србије отвара многа питања: да ли се у исту категорију могу сврстати староседелачке мањинске заједнице, радна, политичка и рецентна миграција; који је статус дијаспоричних заједница пореклом из Србије које немају српски етнички идентитет, и др. Први српски закон о дијаспори („Закон о дијаспори и Србима у региону“), који је усвојен 2009. године, заснива се на етноцентричном (органском) моделу дијаспоре. Овај Закон у први план ставља заједнице српског етничког идентитета, док су „не-српске“ етничке групе пореклом из Србије потпуно маргинализоване (исп. *Закон* 2009).

У академском дискурсу се често наглашава противречност положаја дијаспоричних и мањинских група, и то употребом просторне метафоре

„(н)и овде (н)и тамо“.<sup>2</sup> За редефинисање ‘матице’ и ‘матичне државе’ заложила се антрополошкиња Љиљана Гавриловић, која сматра да ови појмови треба да се ослободе уске везаности за етнички идентитет, те да се прошире на локално-географски концепт.<sup>3</sup> На тај начин би се у појам ‘матице’ равноправно укључиле и групе које воде порекло из неке земље, а које не припадају ‘аутохтоној’ или већинској групи у тој земљи (Гавриловић 2007, 364).

У овом раду анализираћу дијаспоричну свест и конструкцију различитих идеолошких модела дијаспоре у усменом дискурсу припадника српске заједнице из Чипа (мађ. Szigetcsép) у Мађарској. Најпре ћу представити основне одлике чипске заједнице и дати кратак опис теренског истраживања (2). Затим, на примеру три транскрипта, излажем анализу усменог дискурса, у којој показујем како припадници чипске заједнице конструишу различите идеолошке моделе дијаспоре (3). У додатку су изложени принципи и графичке конвенције који су коришћени у транскрипцији (Appendix).

## 2. Срби у Чипу: историја заједнице и промена друштвене мреже

Место Чип (мађ. Szigetcsép) се налази на дунавском острву Чепел (мађ. Csepel-sziget), 30 км јужно од Будимпеште, а досељавање српске заједнице у околину Чипа везује се за XV век; порекло и разлог миграције ове заједнице у Угарску нису познати (исп. Pesty [1864] 1984). Према усменој предаји чипских Срба, њихови преци су се неколико пута селили због поплава, а у данашњи Чип долазе тек крајем XVII века (исп. Илић 2010). Будући да се пресељење дешава у исто време када и Велика сеоба, може се претпоставити да се заједница формирала спајањем староседелача и нових миграната. Ови процеси се јасно огледају и у језичким цртама чипског варијетета, који представља мешавину екавских говора војвођан-

---

<sup>2</sup> Ова метафора је заправо честа у академском дискурсу, па и у уметности и култури; исп. наслове студија Младене Прелић – „(Н)и овде (н)и тамо“ : концептуализација и симболизација етничког идентитета Срба у Мађарској на крају XX века (2008), и Петровић Тање – *Ne tu, ne tam : Srbi v Beli krajini in njihova jezikovna ideologija v procesu zamenjave jezika* (Petrović 2006), а, такође, и наслов филма Дарка Лунгулова – *Тамо и овде*, који тематизује дијаспорично искуство.

<sup>3</sup> Љиљана Гавриловић указује да су се лична и породична сећања исељеника организовала око краја из кога су се иселили, док се ‘матична’ земља схвата у смислу националне државе. То је код друге или треће генерације исељеника у Америку доводило до збуњености: као, на пример, како је могуће да Лика није у Србији (исп. Гавриловић 2007, 363).

ског типа са јекавским и косовско-ресавским говорима.<sup>4</sup> Око 1750. године у Чип су колонизовани Немци, углавном из околине Нирнберга и Витемберга. Простор села је до Другог светског рата био подељен по етно-конфесионалном принципу – на „православни“ и „католички“, односно – *српски* и *швапски*, са православном и католичком црквом, гробљем и школом у једном, односно у другом делу. Поред тога, у Чипу је живело и неколико мађарских реформатских породица.

Током XX века, неколико значајних догађаја мења етничку структуру села: оптирање чипских Срба у Краљевину СХС након Првог светског рата;<sup>5</sup> колективно протеривање две трећине чипских Немаца (464 говорника немачког) након Другог светског рата у Немачку; насељавање више од 500 Мађара из разних крајева.<sup>6</sup> У послератном периоду, у Чипу је најбројнија мађарска заједница, затим следи немачка, док је српска заједница у сталном демографском опадању, и од 1980. године нема више од 150 припадника, што чини 5% укупног становништва.<sup>7</sup>

Све до Другог светског рата – тачније, до 50-их година XX века – у српској заједници у Чипу функционише локална, затворена и густа друштвена мрежа, у којој су чипски Срби вишеструко повезани: сродством, суседством, језиком, вероисповешћу, културом и обликом занимања (исп. Milroy 1987). Подаци из Матичне црквене књиге показују да у Чипу све до раних 50-их година (1896–1952) доминира сеоска етничка ендегамија, а 97,6% бракова је између припадника православне вере (исп. *Матична књига* 1896-).<sup>8</sup>

Након Другог светског рата, у Чипу се, као и у другим местима у Мађарској, укида вероисповедна школа и национализује земља. То доводи до напуштања пољопривреде, повећане мобилности, интензификације међу-

<sup>4</sup> Мешавина овог типа је карактеристична за све српске варијетете у околини Будимпеште (исп. Ивић [1956] 1985, 68–88; Степановић 1994); о чипском варијетету исп. Николић 1993.

<sup>5</sup> Државни попис из 1920. године бележи 299 чипских Срба, а 1938. године – њих 245. Ипак, чипска заједница није након оптације доживела тако велику депулацију као друге заједнице у Мађарској, у којима је дошло до смањења становништва за више од 50%, на пример у Сентандреји, Помазу, Чобанцу; исп. Мало-вић 2001, Чобан 1981.

<sup>6</sup> Протеривање је вршено у централној и југоисточној Европи, када је – на основу одлука Потсдамске конференције (1945) – немачко становништво проглашено колективним кривцем; исп. Арог 2004, Пић 2008.

<sup>7</sup> Према државним пописима, број људи у Чипу који су навели српску националност и српски као матерњи јесте следећи: 1980. – 149 (језик), 114 (националност); 1990. – 127 (језик), 103 (нац.); 2001. – 83 (језик), 87 (нац.). Подаци су добијени захваљујући љубазности гоподина Јаноша Векаша са Института за етничке и националне мањине у Будимпешти; исп. Nepszámlálás 2001.

<sup>8</sup> Сеоска ендегамија је доминантна у другим српским заједницама у Мађарској до Другог светског рата; исп. податке за Ловру, Помаз, Калаз, Сентандреју, Чобанац, Будимпешту у: Косовац 1910, Прелић 1995, 1999.

етничких контаката, што директно утиче на отварање друштвене мреже чипских Срба и слабљење њених норми. Тек након 50-их година, српска заједница се отвара ка егзогамији, која постаје већинска у млађим генерацијама.<sup>9</sup> Корените промене друштвене мреже утицале су на почетак процеса замене језика од српског ка мађарском. Тако се сада може говорити о говорној заједници која се налази у одмаклој фази замене језика.

## 2.1. Теренска истраживања

Теренска истраживања у Чипу обавили су сарадници Балканолошког института САНУ током 2001. и 2008. године.<sup>10</sup> Разговарано је са 28 саговорника. Годиште саговорника се креће од 1911. (најстарији) до 1989. (најмлађи); ипак, 80% њих чине припадници најстарије генерације, тј. они који су рођени између два светска рата (1919–1940). Полазна основа у теренском истраживању био је етнолингвистички упитник, који је фокусиран на традиционалну културу и лексику (исп. Плотникова [1996] 2009). Ипак, интервјуи су били отворени и за дигресије саговорника и комуникативни контекст.

Оваквом приступу се могу ставити замерке, као што су, на пример, фокус на прошлост и носталгична евалуација традиционалних вредности.<sup>11</sup> Такође, комуникативне улоге истраживача из ‘матике’ и коетника из дијаспоре утицале су и на активирање механизма аутоцензуре. Тако се у интервјуима примећује аутоцензура, и то у исказима о суседним Мађарима, затим – о коетницима Србима из ‘матике’, и уопште – о ‘матизи’. У свим наведеним случајевима се ради о друштвено осетљивим темама које се могу директно одразити на живот заједнице. С друге стране, матрица етнолингвистичког интервјуа намеће теме о културном и социјалном идентитету заједнице, што материјал чини погодним за анализу идеолошког дискурса.

---

<sup>9</sup> У Матичним књигама се дају подаци о религијској припадности, али не и о етничкостима.

<sup>10</sup> Теренска истраживања је иницирала и материјално подржала Српска самоуправа Будимпешта. У истраживањима су учествовале сараднице Балканолошког института САНУ: Биљана Сикимић, Марија Вучковић и Марија Илић. Посебну захвалност на ангажовању и подршци дугујемо Катици и Бориславу Русу.

<sup>11</sup> У студији посвећеној носталгији, Светлана Бојм разликује два основна типа – реконструктивну и рефлексивну. Реконструктивна носталгија је оптерећена идеологијом прошлости, карактеристична за националистички и антимодернистички дискурс, и има значајну улогу у креирању или оживљавању колективног сећања, националних симбола и митова. Рефлексивна носталгија је, пак, својство појединца, и одликује је жаљење због неумитног процеса заборављања; исп. Boym 2001: 49–55.

### 3. Дијаспорична свест у јавном дискурсу Срба из Мађарске

У оквиру заједнице Срба у Мађарској приметна је подела на „староседеоце“ и „досељенике“ (углавном рецентна миграција из 90-их година XX века). Истраживања су показала да постоје бројни стереотипи у обе групе, који се тичу разлика у менталитету и односа према идентитету; уочено је, такође, да досељеници нису довољно или нису уопште интегрисани у староседелачке заједнице (исп. Ластих 2005, 190).

Однос припадника староседелачке српске заједнице према Мађарској и територији коју насељавају бива двојак. С једне стране, они је углавном доживљавају као своју историјску земљу коју су населили њихови преци и на којој живе вековима, што позитивно утиче на њихову виталност (исп. Пић 2010). С друге стране, присутна је дијаспорична свест с идеолошком дихотомијом: „земља у којој се живи (‘туђе’) – земља порекла, ‘матича’ (‘наше’)“. Ова идеолошка дихотомија може у критичним историјским околностима допринети доношењу важних животних одлука.

#### 3.1. Дијаспорична свест у дијахронијском контексту: оптирање Срба из Мађарске

Идеолошка снага конвенционалне дијаспоричне свести и њен политички потенцијал нарочито су дошли до израза током колективног пресељења великог дела српске популације из Мађарске у Краљевину СХС током 20-их година XX века, при тзв. „оптирању“. Наиме, током Балканских ратова 1912–1913. и након Првог светског рата, дошло је до масовних миграција и размене становништва по етничком принципу на територији новостворених држава Балканског полуострва и Средње Европе. Циљ оваквих размена био је стварање хомогених националних држава (исп. Ђорђевић 1989).

Историјски извори указују на то да су ову политичку акцију у Мађарској и Краљевини СХС планирале политичке елите обе земље. Главни промотери и активисти на терену били су припадници српске црквене хијерахије у Мађарској. Дискурс докумената у којима представници Срба образлажу разлоге за пресељење и позивају своје коетнике на такав чин користи управо читав низ конвенционалних метафора о дијаспоричном искуству: „наши преци су дошли у ове крајеве око Будима услед силом прилика гоњења Турака“, „тај део народа – чији смо потомци ми – увек [је] тежио да се ослободи овдашњег ‘гостовања’ и да се врати у свој род“, „туђ дух, туђ ваздух, туђи обичаји су га [наш народ] давили“, итд.<sup>12</sup> Након оп-

<sup>12</sup> Примери су узети из Представка који су Срби Ловрани 1922. године упутили Министарском савету и председнику Николи Пашићу. Историчар Гојко Мало-



тације, број Срба у Мађарској се смањило за више од пола, а сам чин се у наративима заједничког памћења евалуира као трауматичан историјски догађај и један од главних узрока смањивања српске заједнице.

#### 4.2. Дијаспорична свест у синхронизацијском контексту: усмени дискурс

У усменом дискурсу Срба из Чипа који су рођени пре Другог светског рата може се уочити више идеолошких модела дијаспоре. У овом раду указују на три таква модела, којима су овде дати условни називи: „конвенционални“ [1], који развија дихотомију „земља порекла (‘своје’) / земља боравка (‘туђе’)“; „мађински“ [2], који појам мађине повезује с идејом о непотпуној суверености и слободи; „другост“ [3], који дијаспоричну свест конструише као „друго“ у односу на сваки већински национални систем.

Идеолошке позиције конвенционалне дијаспоричне свести припадају ономе што Михаил Бахтин назива ауторитарним дискурсом. Наиме, ауторитарни дискурс представља један од начина на који говор „другог“ продире у наш дискурс (рус. *авторитарное слово*, исп. Bakhtin 1981, Bahtin 1989). Ауторитарни дискурс је већ признат у прошлости, и обично се приписује некој ауторитарној инстанци коју појединац доживљава као хијерархијски вишу од себе (нпр. религијској, политичкој, моралној, традицији, прецима, старијима, учитељима, итд.). У пасусу [1], саговорница негативно евалуира живот ван етничке домовине: навођењем индиректног говора који се приписује прецима и изразом оцене *нажалост*. Пренос из личне перспективе у перспективу ауторитарног гласа предака види се у варирању личних заменица (тј. деиктика) „ми“ и „они“. (исп. „Тако да ни смо, они мислили да ћеду они стално да останеду, само привремено. Ал нажалост, остало је стално“, 1.4–6). Одмах затим, саговорница успоставља и експлицитну дихотомију – ‘земља пребивања’ (Мађарска) / ‘отаџбина’ (Србија); ова дихотомија се посредно везује за базичне когнитивно-семантичке категорије ‘туђе’ (Мађарска) / ‘своје’ (Србија) (исп. „Па што (уздах) *нажалост!*? Зато што нисмо у отаџбини“, 1.8).

Као *exemplum* за претходно изнесене ставове, саговорница конструише наратив у коме се тематизује дистанцирање „других“ (Немаца и Мађара) од Срба (исп. „Јел они, они нису баш, овај, јако фино гледали, макар су, је ли, сваки свој посо радили, нису. Али кад су чули звона: ‘Срби опет светкуједу .. Зато ћеду осиромашити што они опет светкуједу’“, 1.14). У

---

вић закључује да је – судећи по стилу – у састављању овог Представка учествовао парох С. Ђурђевић, али вероватно и нека друга лица. Представак, као и читава реторика јавног и политичког дискурса која се односи на оптирање, заслужују посебну анализу, за коју нема довољно простора у овом раду (исп. Маловић 2001, 2006).

овом пасусу се примећује значајна одлика дискурса старијих чипских Срба – функционална унификација „другог“. Унификација различитих група „других“ на основу минималног броја дистинктивних маркера јесте уобичајен дискурзивни поступак.<sup>13</sup> Дистинктивни знак на основу којег се уједињују различите етничке групе (Немци у Мађари) јесте вера (католичка и реформатска), коју пак прати и језичка разлика. Тако саговорница прави референцијалну разлику између „других“ пре и после Другог светског рата (*Немци и сви* везују се за прилошко-временску одредницу *некад* ‘пре рата’, *Мађари* се везују за *сад* ‘после рата’). С друге стране, ови етници смењују један другог сукцесивно и обезбеђују континуитет наративног протагонисте; на тај начин је остварена унификација.

[1] (С 11, 2001; СГ, женско (1936), основна вероисповедна школа, радница)

[1.1] ИС: Је л цео Чип тако дошао са Чарнојевићем или?

[1.2] СГ: Па, није цео Ч’ип. То је сад ето ти, то је сад тачно се ни не зна. Тачно се ни не зна

то још, је ли, мислим ја. Је ли посебно, посебно су долазили, јел нису на једном месту насељени били=

[1.3] ИС: Аха, аха.

[1.4] СГ: =ето ти. Нису на једним месту. Дакле толико народа, то је пуно да на једно место.

И тако је то расијани на све стране, с једне стране с оте стране, с оте. Тако да нисмо, они мислили да ћеду они стално да [останеду,] само привремено. Ал=

[1.5] ИС: [Аха]

[1.6] СГ: =нажалост остало је стално.

[1.7] ИС: А што нажалост?

[1.8] СГ: Па што (уздах) нажалост!? Зато што нисмо у отаџбини.

[1.9] ИС: Аха.

[1.10] СГ: Не гледаду нас још ни сад јако фино Мађари.

[1.11] ИС: Аха.

[1.12] СГ: Још ни сад нас не гледаду баш јако фино.

[1.13] ИС: Аха. Значи они су донели славу са Косова?

[1.14] СГ: Јесте, и ми смо, ето ти, донели славу сас Косова и ми смо се радовали овде ако т’емо један дан одржати, ето. Јел они, они нису баш, овај, јако фино гледали, макар су, је ли, сваки свој посо радили, нису. Али кад су чули звона: „Срби опет светкуједу .. Зато ћеду осиромашити што они опет светкуједу.“ Јер ту су некада били Немци и Срби измешани.

---

<sup>13</sup> Тако се у дискурсу руских сељака могу изједначити Турци, Татари и Јевреји на основу само једног дистинктивног знака – избацивања свињетине из јела (исп. Белова 2005, 162).

[1.15] ИС: Аха.

Идеолошке позиције дијаспоричног и мањинског идентитета често се заснивају на уверењу о непотпуној суверености. У пасусу [2], саговорница конструише аналошки низ о међуетничким односима: развој међуетничких односа „некад / сад“ [2.1], погрдно међуетничко етикетирање у прошлости [2.3], повремени проблеми у употреби мањинског језика у јавном простору [2.7]. Низ аналогична саговорница завршава идеолошком концептуализацијом колективног идентитета: позиција српске заједнице се експлицитно денотира као мањинска („Како да кажем, ко у у мањини смо живели“, 2.11); мањински идентитет се доводи у везу са осећањем непотпуне слободе, својине и владе (2.11, 2.13, 2.15). Саговорница указује на то да синтагма „своја држава“ у дијаспоричном и мањинском контексту може имати спорно значење, и стога користи реторичко питање када реферише на Мађарску („Јел ово је наша држава, не?“, 2.11). Насупрот субјективном осећају непотпуне слободе, саговорница истиче друштвене услове који су омогућавали одржање колективног идентитета (исп. „Све је било ту да смо имали ми могућности да уч’имо српски. Имали смо увек могућности“, 2.15). У овом случају се препознаје дискурзивна стратегија „ублажавања“ (енг. *mitigation strategy*; Wodak, Resigl 2009, Galasińska, Galasiński 2003); наиме, ублажава се исказ који би се могао схватити као критика односа мађарског друштва према мањинама.

[2] (С 45, 2008; СГ женско (1923), основна вероисповедна школа, пољопривредница)

[2.1] СГ: Па после тога, онда ту су кад су Шваби дошли кут’и онда .. Па сад ту живу они

још има вет’ ко је, ко је са мном заједно вет’ остарио, не. И поумирали су вет’ и. Сад сад постоји и Немци, и Мад’ари живу оде, заједно. И Срби живу заједно. И сад у добрим је. У добрим смо ми. У добрим смо ми, да. <У добрим смо.> Прије била много вет’а неслога. [Много вет’а] неслога била .. боме. Јер је било то да да=

[2.2] ИС: [А како?]

[2.3] СГ: =Рацови, они нас звали „Vodráczok“, Шваби. А то знате шта значи, Водрац?

Дивији Рацеви (смех). А ми смо њима (смех) увек викали: „Те те S-váb!“ (смех)

[2.4] ИС: (смех) Шта то значи?

[2.5] СГ: (смех) Ти Швабо!

[2.6] ИС: А!

[2.7] СГ: А ми нисмо Рацови били, ми смо Срби били, само они тако научили: „Vodráczok“.

Увек нам се ругали „Vodráczok“. И било је то тако кад су, н- но сад није било то тако да је било слободно, није то слободно било, само има увек таки који, који је таки проклет. Не мож да, да поднесе да, шта ја знам, говори страни језик когод', не, и не могу да то. Одовуд знам да кад смо ишли на воз, увек нам казали, каже да зашто говоримо псет'им језиком: „Kutyák nyelven beszélnek“. <sup>14</sup> Да.

[2.8] ИС: А ко вам је то говорио?

[2.9] СГ: Па ти путници што су путовали на возу. Таки, што ко зна, не знамо ни ко су били,

шта су били. Није то влада наручила да то тако треба они нама да кажу. Само таки увек има проклети, што су, што им сметало, но па, али=

[2.10] ИС: =Па јесте се ви тада трудили да не говорите српски у возу или?

[2.11] СГ: Па мало смо били, то је нама фала што смо још, што смо ми науч'или на то да

ми онако ко, како да кажем, ко у у мањини смо живели. И онако нисмо били таки слободни. Нисмо осет'али ту слободу у својој држави. Јел ово је наша држава, не?

[2.12] ИС: Да.

[2.13] СГ: А ту својину нисмо осет'али ко онај што је био био Маџар, не. Па сад то је и

разумљиво, да.

[2.14] ИС: Па, да.

[2.15] СГ: Но. Сад они су јелте вет'у владу осет'али бар. Не кажем дакле, биле су, били

смо, биле су ту српске школе, цркве. Све је било ту да смо имали ми могућности да уч'имо [српски.] Имали смо увек могућности. Није било да нисмо имали=

[2.16] ИС: [Аха]

[2.17] СГ: =могућности.

У исказима саговорника из Чипа реферише се на контрадикторни положај припадника мањина, тј. на уобичајену праксу већинских националних система и колектива да припаднике мањина категоризују као „друге“. Тако су се често могле чути примедбе Срба из Мађарске да их у Мађарској називају „Србима“, а у Србији – „Мађарима“. Када сам покушала да нађем такве исказе, којих се добро сећам из разних разговора, схватила сам да су остали незабележени. Наиме, током самих интервјуа, саговорници су врло ретко давали исказе који квалификују или критикују Србију као земљу и људе који из ње долазе. У овом случају се вероватно ради о механизмима аутоцензуре, који указују на то да су саговорници из Чипа свесни своје комуникативне улоге у интервјуу, где они – поред осталог – имају

---

<sup>14</sup> У преводу на српски: „Говорите псећим језиком.“

улогу „представника“ своје заједнице испред неког замишљеног аудиторијума из ‘матике’.

У следећем пасусу, троје саговорника говори о протераним чипским Немцима, које су оба већинска национална система – немачки и мађарски – категоризовала као „друго“ (исп. „Овде су били Шваби, а тамо су остали Мад’ари“, 3.7). У овом случају се ‘кућа’ везује за Мађарску („И они тако радо долазе кут’и кад дод’у. Опе се осет’ају да су код кут’е што дод’у“, 3.11). Навођење примера немачке мањинске заједнице има улогу и посредног исказа о себи и о свом положају „другости“ у односу на већинске националне системе – и у земљи порекла – Србији, и у домовини – Мађарској:

[3] (С 56, 2008; СГ<sub>1</sub> женско (1938), рођена у Медини, средња мађарска школа; СГ<sub>2</sub> женско (1948), средња мађарска школа; СГ<sub>3</sub> мушко (1962), средња мађарска школа, предузетник)

[3.1] СГ<sub>1</sub>: А знаш да ја исто сам ч’ула да да никад и нису ни они примили јел.

[3.2] СГ<sub>2</sub>: Па не, сигурно.

[3.3] СГ<sub>1</sub>: Никада. Они су увек били мађарски Цигани. Да.

[3.4] СГ<sub>3</sub>: Швабе? Да, да.

[3.5] ИС: Ко, ко? Ко?

[3.6] СГ<sub>1</sub>: У Немач’кој, ни они се нису уклопили, нису и примили. Можда би се они

уклопили, само ови и нису примили.

[3.7] СГ<sub>3</sub>: Овде су били Шваби, а тамо су остали Мад’ари.

[3.8] ИС: Да, да.

[3.9] СГ<sub>1</sub>: И они тако радо долазе кут’и кад дод’у. Опе се осет’ају да су код кут’е што дод’у.

## 5. Закључак: дијаспора у интердискурзивном дијалогу

Класични, конвенционални концепт дијаспоре повезује се са историјским искуством Јевреја и носи читав низ идеолошких импликација, као што су „живот у туђини“, „чежња за повратком кући или домовини“ и др. Сам термин пак носи метафорику органске везе између земље почетка миграције, или земље која је изабрана као земља порекла, и заједница које живе ван те земље. У савременом друштву, међутим, врло разнолике заједнице конструишу себе као дијаспору, па је у друштвеној и културној теорији развијен постмодернистички концепт који критикује идеју о „повратку коренима“, о животу ван етничке домовине као неприродном ста-

њу, и проблематизује повезивање неке групе с ‘матицом’ искључиво према етничким критеријумима.

Полазећи од ових теоријских увида и схватања да дискурси не настају у вакууму већ у дијалогу на који утичу односи моћи у друштву, покушала сам да укратко изложим различите концепте дијаспоре у различитим типовима дискурса. Указано је да јавни политички дискурс у Србији, у свом „Закону о дијаспори и Србима у региону“, афирмише етноцентрични (органски) модел дијаспоре. Показано је, такође, како се неки идеолошки концепти могу (зло)употребити у јавном дискурсу; нпр. употреба конвенционалног (органског) концепта дијаспоре у дискурсу цркве и политичара, који је мотивисао колективно исељавање мађарских Срба 20-их година XX века у Краљевину СХС.

Анализа усменог дискурса Срба из Чипа у Мађарској, који је забележен током теренских истраживања, указује на идеолошку плуралност и хетероглосичност. Будући да се ради о староседелачкој заједници, која успоставља континуитет свог живота у Мађарској још од XV века, однос према земљи коју насељавају чипски Срби је двојак: с једне стране, они је доживљавају као ‘своју’ историјску земљу коју су населили њихови преци, с друге стране, и даље су присутни идеолошки концепти у којима се Мађарска повезује са категоријама ‘туђе земље’ и ‘земље привременог боравка’. У дискурсу Срба из Чипа присутан је и концепт у коме се Мађарска доживљава као ‘своја’ земља, али се појам мањине повезује са идејом о непотпуној суверености и слободи. Поред тога, присутан је и концепт у коме се ‘кућа’ повезује с Мађарском, али се колективни идентитет конструише као „друго“ у односу на сваки већински национални систем.

Преглед различитих типова дискурса пружа могућност да се сагледа поље интердискурзивног дијалога. Историјски и актуелни дискурси свакако утичу на формирање идеолошких модела дијаспоре у дискурсу Срба из Чипа. Исто тако, увиди који проистичу из теренских истраживања указују на потребу за преиспитивањем како историјских тако и савремених политичких и идеолошких модела дијаспоре.

## **Appendix: конвенције транскрипције**

У раду је примењена „вербатим“ („реч за реч“) транскрипција, која представља „један-на-један“ однос према изговореним речима, тј. покушај да се забележе сви изговорени искази, укључујући и погрешке, преклапања, уздахе, итд. Транскрипти су сегментирани према смени говорних субјеката. Поред уобичајених ортографских знакова: зарез (,), тачка (.), знак узвика (!), знак питања (?), наводници („“), користе се и:

ИС	истраживач
СГ	саговорник / саговорница из Чипа

- СГ<sub>1</sub>, СГ<sub>2</sub> више саговорника / саговорница  
 .. кратка пауза (до 5 секунди)  
 ... дужа пауза (до 10 секунди)  
 - цртица се ставља код недовршених речи, нпр. *ре- рекао је*  
 ' мекоћа консонанта (специфичан изговор консонаната *ħ*, *h̥*, који се под утицајем мађарског изговарају као палатални пловиви бележим као *m*-, *ð*-, такође, бележим и умекашавање африкате *č* као *ч*)  
 ◇ тих изговор  
 = говор се аутоматски надовезује на претходни турнус  
 [] преклапање у говору  
 () паралингвистичко понашање се уноси у заграду, нпр. (смех), (јецање), (уздах), итд.

### Литература

- Ang, Ien. 2005. Diaspora. In: Bennett, T., et al. (eds.) *New Keywords : A Revised Vocabulary of Culture and Society*. Blackwell Publishing, 82–84.
- Apor, B. 2004. The Expulsion of the German Speaking Population from Hungary. In: Prauser, S., Rees, A. (eds.) *The Expulsion of the Appendix German' Communities from Eastern Europe at the End of the Second World War*. Working Paper HEC No. 2004/1. European University Institute, 33–45. Available at: [www.iue.it/PUB/HEC04-01.pdf](http://www.iue.it/PUB/HEC04-01.pdf).
- Bahtin, Mihail. 1989. *O romanu*. Beograd: Nolit.
- Bakhtin Mikhail. 1981. *The Dialogic imagination : Four Esseys*. Holquist, M. (ed.). University of Texas Press.
- Baumann, Martin. 2001. ...that word 'Diaspora'. Irish Diaspora Studies. Debates. Available at: <http://www.irishdiaspora.net>.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Routledge.
- Cohen, Robin. 1997. *Global Diasporas : An introduction*, University of Washington Press.
- Đorđević, Dimitrije. 1989. Migrations during the 1912–1913 Balkan Wars and World War One. In: Ninić, I. (ed.) *Migrations in Balkan History*. Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts, 115–129.
- Galasińska, Aleksandra, Galasiński, Dariusz. 2003. Discursive strategies for coping with sensitive topics of the Other. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 29 (5): 849–863.
- Ilić, Marija. 2008. Oral History: From Autobiographical to "Collective" Narrative – Serb Oral Discourse on the Expulsion of Germans from Hungary. In: Dahmen, W., Himstedt-Vaid, P., Ressel, G. (eds.) *Grenzüberschreitungen. Traditionen und Identitäten in Südosteuropa*. Festschrift für Gabriella Schubert. Wiesbaden: Harrassowitz, 189–203.
- Ilić, Marija. 2010. "Those were all Serbian villages by the Danube": The Concept of Space in Collective Narratives of the Serbs in Hungary. In: Cristian, Voss (ed.) *Ottoman and Habsburg Legacies in the Balkans: Language and religion to the North and to the South of the Danube*. Verlag Otto Sagner, 265–289.

- Kalra, Virinder, Kaur, Raminder, Hutnyk John. 2005. *Diaspora and Hybridity*. Sage Publications.
- Milroy, Lesley. 1987. *Language and Social Networks*. Basil Blackwell.
- Nepszamlalas 2001. <http://www.nepszamlalas.hu/index.html>.
- Pesty, Frigyes. [1864] 1984. *Pesty Frigyes kéziratok helynévtárából Pest-Pilis-Solt vármegye és kiegészítések*. Szentendre.
- Petrović, Tanja. 2006. *Ne tu, ne tam : Srbi v Beli krajini in njihova jezikovna ideologija v procesu zamenjave jezika*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Safran, William. 1991. Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return. *Diaspora* 1 (1): 83–99.
- Vertovec, Steven. 1999. Three Meanings of “Diaspora” Exemplified by South Asian Religions. *Diaspora* 6 (3): 277–300.
- Wodak, Ruth, Resigl, Martin. 2009. The discourse historical approach (DHA). In: Wodak, R., Meyer, M. (eds.) *Methods of Critical Discourse Analysis*. Sage Publication Ltd., 87–121.
- Белова, Ольга, В. 2005. *Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции*. Москва: Институт славяноведения РАН.
- Гавриловић, Љилана. 2007. Матица: између мита и стварности. У: Становчић, Војислав (ур.) *Положај националних мањина у Србији*, Зборник радова са научног скупа одржаног 24–26. новембра 2005. Београд: Српска академија наука и уметности, 361–362.
- Ивић, Павле. [1956] 1985. *Дијалектологија српскохрватског језика. Увод у штокавско наречје*. Нови Сад: Матица српска, 68–88.
- Закон 2009 – Закон о дијаспори и Србима у региону; Службени гласник Републике Србије бр. 88/2009; Доступно на: [http://www.mzd.gov.rs/download/dokumenti/Zakon\\_o\\_dijaspori.pdf](http://www.mzd.gov.rs/download/dokumenti/Zakon_o_dijaspori.pdf).
- Косовац, Мата. 1910. *Српска православна Митрополија карловачка, по подацима од 1905. год*. Српска манастирска штампарија у Карловцима.
- Маловић, Гојко 2001. Оптирање и иселјавање Срба из села Ловре (Мађарска) у Војводину 1921–1924. *Зборник Матице српске за историју* 63–64: 111–155. – 2006. *Оптирање Срба у Мађарској : 1920–1931*. Докторска дисертација. Београд.
- Матична књига 1896-. *Матица венчаних. Протокол венчаних цркве храма св. великомученика Стевана Дечанског у Чипу, 1896-*.
- Николић, Мирослав. 1993. Неке особине говора у Чипу код Будимпеште. *Јужнословенски филолог* 49: 137–153.
- Плотникова, Анна, А. [1996] 2009. *Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала*. Москва: Институт славяноведения РАН. (Упитник је штампан у руском оригиналу и српском преводу, који следи иза њега: *Materijali za etnolingvističko proučavanje balkansko-slovenskog areala*.)
- Прелић, Младена. 1995. *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*. Будимпешта: Српски демократски савез.
- 1999. Српско-мађарски бракови у Будимпешти и околини. *Етнографија Срба у Мађарској* 2: 106–113.



- 2008. „*(Н)и овде (н)и тамо*“ : концептуализација и симболизација етничког идентитета Срба у Мађарској на крају XX века. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Степановић, Предраг. 1994. *Говори Срба и Хрвата у Мађарској : Штокавско наречје*. Горњи Милановац, Београд, Нови Сад: Дечје новине, Вукова задужбина, Матица српска.
- Чобан, Бојана. 1981. Српске основне школе у Мађарској између два рата. *Из наше прошлости* III. „Студије из повијести школства Хрвата, Срба и Словенаца у Мађарској“. Будимпешта, 21–42.

Marija Ilić

### **Diaspora and Diasporic Awareness: An analysis of the Oral Discourse of the Serbs from Szigetcsép in Hungary**

*Key words:* anthropological linguistic, Field research, the Serbs in Hungary, discourse, Diaspora, ideology.

The paper discusses concepts of Diaspora and Diasporic awareness across various discourse types. In the introductory part, it is distinguished between two main concepts: a “conventional” and a postmodern one. Special emphasis is placed upon the concepts of Diaspora that were employed in the oral discourse of the Serbs from Szigetcsép in Hungary. Through the analysis and interpretation of the narratives it is argued that interlocutors’ oral discourses reflect an ideological diversity which varies from a conventional, organic model of Diaspora to an experience of “Otherness” that goes along with being a minority in every single national culture.

## Бранко Ћупурдија

Филозофски Факултет, Београд

[bcupurdi@f.bg.ac.rs](mailto:bcupurdi@f.bg.ac.rs)

### Пут ка целовитости дужијанце

У раду је учињен напор да се разради методологија проучавања појава дугог трајања, о којима постоје писани извори. Предмет истраживања је дужијанца, аграрно-магијски обичај буњевачког становништва у суботичкој и сомборској општини. Преломни моменти у „животу“ дужијанце суботичких Буњеваца јесу: 1911, 1948, 1968, 1993. и 2006. година. Тако, обичај који се изводио у пољима и у породици власника имања - са циљем осигурања рода жита - постаје јавна, сеоска, градска или клупска свечаност, световне или црквене оријентације (захвалност богу), које су понекад спојене. Дужијанцу изводе припадници буњевачке и буњевачко-хрватске заједнице и геронтолошки клубови, који имају знатан број чланова буњевачке заједнице (ма како се они унутар себе изјашњавали). Увек је показатељ локалних, али и глобалних друштвених односа. Предложено је у осам тачака обликовање методологије чија би примена довела до целовитог познавања обичаја, који се на нови начин изводи 98 година. Та методологија предвиђа шири компаративна, етнолошка и лингвистичка истраживања јужнословенских, словенских, европских и ваневропских народа који познају прославу завршетка жетве, са једне стране, и историјско, функционално и значењско истраживање дужијанце у северној и средњој Бачкој током 20. и 21. века, са друге стране.

*Кључне речи:* дужијанца, Буњевци, буњевачки Хрвати, суботичка општина, сомборска општина, Геронтолошки клуб „Бајмок“, 20. и 21. век, методологија проучавања.

Они који се баве проучавањем појава дугог трајања, а дужијанца суботичких Буњеваца је једна од њих, знају да је најбитније уочити преломне моменте у њиховом развоју, почетке појављивања новог, јер ти почеци, као по правилу, означавају промену у форми, функцији и симболици појаве. Наш познати етнолог Ј. Ердељановић први је указао на почетак мењања дужијанце. Он је у својој студији „О пореклу Буњеваца“ овековечио тај моменат. Истовремено је указао на изворну, класичну дужијанцу која се обавља у пољима и на њен савремени облик који се изводи у Суботици.

Он каже да код подунавских Буњеваца, при крају жетве „једна жетелица оплете венац од најлепшег класја, који се искити цвећем и метне на главу првом жетеоцу (косачу), па се певајући иде на салаш, газди“. Кад дођу на салаш, газда изађе пред њих и изненада их полије водом. Утом почне опште поливање, церекане, скикутање, смех и весеље, музика засвира и ухвати се коло, а све се заврши богатом гозбом. „Поменути венац од класја се оставља за наредну годину, те се приликом сејања жито из њега посеје у прву бразду“ (Ердељановић 1930: 268)<sup>1</sup> Овом опису треба додати да се први косац и девојка или жена која за њим сакупља и повезује руковети жита у снопове, називају у овдашњој традицији *рисар* и *рисаруша* или - још прецизније - *бандаш* и *бандашица*. „Они су редовито најрадишнији и најспособнији пар“ (Sekulić 1989: 253). Као такви, они предводе остале рисаре и рисаруше у кошњи. Осим тога, рисаруше које плету венац, плету и украсе – перлице којима оките остале жетеоце (Zelić 2006: 101). Број жетелачких парова, рисара и рисаруша, жетелаца и сакупљачица, зависио је од економске снаге газдинства на коме се жело. На имањима појединих власника жело је по 10, 15, 20 и више парова жетелаца (Sekulić 1989: 252).<sup>2</sup>

Познато је да се у последњим откосима жита, од којих се плете венац, према веровањима многих земљорадничких народа света, крије дух жита. Овај венац се до следеће сетве чува у амбетушу (ходнику) или соби, а онда се жито из њега посеје у прву бразду. Тако се оплодна моћ старог жита преноси на нови усељ и ново жито. Одржава се стална веза између старог и новог жита. Обезбеђује се континуитет у производном циклусу. Осигурава се егзистенција власника њиве, његове породице и имања. Она се обезбеђује рационалним путем – обрадом земље, али и уз помоћ анимистичког веровања и магијске праксе, веровања у оплодну моћ духа жита које се последње покоси а прво посеје, чија се благодет са прошлогодишњег рода преноси на овогодишњи род. И тако у круг, из године у годину.

У наставку поменутог описа дужијанце, Ј. Ердељановић вели: „У самој вароши Суботици овај се обичај претворио у општу земљорадничку славу и свечаност опет под именом `дужијанца`. Девојке исплету од класја круну, која буде благословљена у цркви, па се затим обноси по вароши: у првим колима њу држе најлепши момак и девојка, а за њима се возе пратиоци („масталунције“ и „енге“) у још неколико кола или каруца. Слава се завршава заједничким свечаним обедом“ (Ердељановић 1930: 268). Овакав начин извођења обичаја установљен је у освит 20. века, али он се у пољима, где су косачице за жито све више потискивале рисаре, одржавао и на стари начин, све до пред Други светски рат. На појаву новог обичаја, који сад добија и црквено рухо, указао је суботички часопис Невен у броју из августа 1911. године. „Дужијанца. Блаж Рајић плебанош св. Роке прире-

<sup>1</sup> Писац се овде позива на *Danicu*: bunjevačko-šokački kalendar za god. 1920, 43-44.

<sup>2</sup> Живописан опис кошње и дужијанце дат је у неким приповеткама. Видети: М. Ђорђевић-Malagurska (1940: 15-23). Прво издање књиге изашло је у Београду 1933. године.

дио је б. о. м. захвалну свечаност приликом завршетка жетве. Око тридесетак коњаника су допратили из поља красно плетен винац од жита у цркву, гди су га дочекале енге са плебаношом који је послѣ тога сакупљеној гомили рекао липу придику. / У вече је пак била забава у дворанама 'Пеште' као наставак дужијанце. Забава је била доста красна и младеж је провела врло добро, али зато је ипак помутио весеље немио случај, да су у било обучене те ишчешљане играчице искључиле из кола оне, које нису биле тако оправљене. На ово су се смутили сви присутни. Ми се томе такођер чудимо, јер знамо, да је баш споменути г. плебанош велики непријатељ раскошног одила, па неможемо разумити откуда се ово догађа баш на дужијанци" (Neven 15. kolovoza 1911: 60)<sup>3</sup>

Овако установљен обичај даље се развијао. Некад су његови садржаји били богатији, некад сиромашнији. У сваком случају, у смислу трагања за појавом нових културних елемената, треба указати на следеће чињенице. Од 1919. године, средишње дужијанце се одржавају у цркви Св. Терезије Авилске у Суботици. У прво време су се за њу плели пшенични венци, често окићени пољским цвећем, а после – хришћански симболи (као калез, мостранца и друго) и круне (Zelić 2006: 102). Свечана круна се плете од 1928. године. Испочетка се обичај прослављао последње недеље у јулу или прве недеље у августу, а од 1940. године – на Велику Госпојину, 15. августа (Sekulić 1989: 254). У другим насељима суботичке општине - Малој Босни, Таванкуту, Ђурђину, Жеднику, Бајмоку и другим местима, обичај се одржава пре Велике Госпојине, а бандаш и бандашица учествују у заједничкој централној прослави у Суботици. У Сомбору и његовој околини, свако насеље, односно жупа, има своју дужијанцу.<sup>4</sup>

Када је реч о учесталости извођења обичаја, може се рећи да у литератури има извесних нејасноћа. Истраживачи се слажу да он није одржаван у периоду од 1914. до 1918. године.<sup>5</sup> У периоду од 1941. до 1945. године, према једнима није одржавана (Zelić 2006: 102), а према другима је одржавана, али су улогу бандаша и бандашице играла деца (Sekulić 1989: 254; Vojnić Hajduk, A. Kopilović, A. Stantić 2006: 80). Ову улогу су деца имала и у периоду од 1948. до 1957. године (Zelić 2006: 102; Sekulić 1989: 254; Vojnić Hajduk, Kopilović, Stantić, 2006: 80). При том поједини истраживачи истичу 1911, 1968. и 1993. годину као најзначајније у извођењу дужијанце. У вези са дужијанцом изведеном 1968. године каже се да је то градска или цивилна свечаност која се састојала од такмичења рисара, великог кола са избором бандаша и бандашице, свечане поворке, скупштине рисара, украшавања излога и коњичких трка. Истиче се да је то била „манифестација

<sup>3</sup> Neven, Zabavno-poučni misečnik za Bunjevce i Šokce, god. XXVIII, br. 8, Subotica, 15. kolovoza 1911, 60.

<sup>4</sup> Упоредити: Zelić (2006: 102); Sekulić (1989: 254).

<sup>5</sup> Упоредити: N. Zelić (2006: 101); A. Sekulić (1989: 254); Vojnić Hajduk, Kopilović, Stantić (2006: 80).

буњевачких Хрвата која је у Суботици по масовности и садржају премашила све дотадашње градске манифестације<sup>6</sup>. Велика свечана поворка учесника одржала се у последњој недељи месеца јула. Са друге стране, дужијанца се у цркви славила 15. августа. Овако подељена дужијанца славила се 24 године. У току 1993. године су на нивоу града спојене градска и црквена дужијанца. Њена организација је готово искључиво у надлежности КУД „Буњевачко коло“. Нови концепт прославе обухватио је и жетвене свечаности у приградским насељима, које се углавном одвијају у цркви. Тако су локалне дужијанце у Старом Жеднику, Таванкуту, Ђурђину, Малој Босни и Бајмоку уклопљене у јединствену завршну свечаност, при чему оне имају самосталност у прављењу властитог програма. Свака од ових дужијанци има културно-уметнички програм, свечано еухаристијско славље и забаву за младеж. У целини посматрано, овај културни пројекат траје од 25. априла до последње недеље августа, а обухвата духовно-религиозне, културолошке, етнографско-фолклорне и спортске манифестације. Он подразумева и то да бандаш и бандашица предају хлеб од новог брашна градоначелнику Суботице. Око себе окупља хрватске институције и организације у Суботици (Vojnić Hajduk, Kopilović, Stantić 2006: 71, 72, 76).

У поменутих истраживањима дужијанце, период после Другог светског рата, поготово првих двадесетак година, није осветљен у довољној мери. Треба указати и на то да је 1948. година по много чему преломна. Рестриктиван однос државе према цркви у ондашњем југословенском друштву тек је тада произвео последице које се могу пратити и у извођењу овог обичаја. Поменуте године је у Таванкуту одржана прва прослава дужијанце која је имала световни карактер. Тада је од житног класја оплетен венац у виду југословенског грба са звездом петокраком.<sup>6</sup> Осим тога, чињеница да су деца имала улогу бандаша и бандашице пуних 10 година, од 1948. до 1957. године, указује на замирање обичаја у Суботици. То је знак да је извођење обичаја у периоду од 1948. до 1968. године сведено на цркву и простор око ње. У овом периоду од 20 година, дужијанца је још само једном изведена као световни обичај, и то у Љутову 1966. године. Затим је 1968. године уследила световна обнова обичаја у Суботици и Келебији, уз ону у Љутову, која је већ била устаљена (Ћупурдија 1993: 127; 1987: 15). При том треба подсетити на то да у овом периоду (од 1945. до 1981. године) чланови буњевачке заједнице нису имали могућност самосталног изјашњавања на пописима становништва и да су се морали исказивати као припадници хрватске заједнице. То треба да имају у виду они који истичу да је дужијанца 1968. године била обичај буњевачких Хрвата. У следеће 24 године, као што је поменуто, у Суботици се упоредо одржавају црквена и световна дужијанца, с тим што је њено световно извођење од 1971. године углавном обављано у околним насељима, а завршна свечаност је обављана у Суботици. Током појединих година она је у целини одржавана у

<sup>6</sup> *Subotičke novine*, XXIII/29, Subotica, 21. VII 1972, 7.

насељима изван Суботице. Тако је 1979. године комплетно одржана у Бајмоку. Због ниских приноса пшенице и потребе за стабилизацијом друштва није било свечаног дефилеа у Суботици и није биран најлепши жетелечки пар. У току 1980. године дужијанца је одржана у Новом Жеднику, 1981. године у Александрову, 1982. године у Љутову, а од 1983. до 1985. године – на Палићу. У годинама када је централна свечаност извођена у Суботици, део неких садржаја претходно је одржаван у једном или више околних насеља (Ћупурдија 1987: 16-20).

Некако у исто време када су у Суботици обједињене црквена и световна дужијанца, у Бајмоку се појавио нови облик световне прославе дужијанце. Наиме, 12. јула 1993. године, одмах по завршетку жетве, Геронтолошки клуб „Бајмок“ организовао је своју прву дужијанцу. Следећа је организована 22. августа 1994. године, заједно са дружењем које је било уприличено поводом кувања кукуруза. У наредних шест година обичај се није изводио, јер су у просторијама овог клуба боравиле избеглице. Обновљен је 2001. године, и од тада се стално изводи. Програм обично почиње у 16.00 часова. Сви учесници, као и приликом заједничких прослава рођендана, уплаћују по 150 динара. За ту прилику домаћин и домаћица набаве два хлеба – сомунa и један литар ракије. У више наврата су ту улогу имали Стипан Бабић и Цецилија Матош. Пиће и храна се поставе на столове. Утом са два или више фијакера долазе бандаш и бандашица. Они у име радника предају домаћину чиније са земљом, житом и брашном, један од оних сомунa и венац или круну оплетену од жита. Сви учесници прославе окићени су перлицама. Понекад, као на првој дужијанци, прослава има и примесе религијског карактера. Тада један члан овог клуба, Нађ Јанош, иначе црквењак у пензији, обучен у белу одору, поставља мали сто као олтар, са свећњаком, свећом и крстом. Ту ставља и чиније са земљом, житом и брашном, које су донели бандаш и бандашица. Он захваљује богу за овогодишњи род пшенице, истичући да тиме треба бити задовољан и да не треба увек тражити више. Уз то истиче и потребу да се у добру и љубави живи са најближима и са суседима. Потом домаћин поздравља присутне и захваљује се „свештенику“. У међувремену се други сомун исече и дели гостима. Сви имају право на једно жестоко пиће, које точи домаћин. Кочијаш бива послужен пивом и храном са тањира. Затим се уз музику ухвати коло, рококо, велико буњевачко коло и друга. После тога следи послужење сланим пецивом и колачима, које су учесници сами припремили. У госте долазе комшије, добри познаници и чланови геронтолошких клубова из Суботице и Сомбора. Неки међу њима су тешко покретни и прослави присуствују у инвалидским колицима. Многи учесници прославе су у младости учествовали у кошњи и дужијанци. Ово је прилика да се сете тих

времена, да се подсети тога како се некад жело и славило, и да то испричају.<sup>7</sup>

Најмлађи вид дужијанце појавио се у току 2005, односно 2006. године. Наиме, буњевачка национална мањина је 23. децембра 2005. године за један од четири своја празника узела 15. август, Дан дужијанце.<sup>8</sup> Тиме је овом обичају дала највише што се могло дати - статус националног празника. У складу са тим, он се одржава од 2006. године. Учесници дужијанце се обично у касним послеподневним или раним вечерњим сатима окупе испред Велике већнице Градске куће у Суботици, где буду окићени перлицама од сламе. Свечана академија почиње интонирањем државне химне и буњевачке свечане песме. Уз тиху и веселу буњевачку музику, бандаш и бандашица предају председнику Националног савета буњевачке националне мањине венац и круну од жита и хлеб од новог брашна. Том приликом домаћин – симболично – водом и мекињама посипа бандаша и бандашицу. Програму присуствују представници свих буњевачких институција, као и представници друштвеног живота из суботичке општине, Аутономне Pokрајине Војводине и Републике Србије.<sup>9</sup> Ове, 2009. године организатори су пре почетка свечаности положили цвеће на бисту Блашка Рајића, која се налази испред Градске куће. Један део посетилаца пристигао је аутобусима из околних насеља, Бајмока, Таванкута и других места. Присутне су песмом, музиком и игром забављали чланови Буњевачког културног центра из Доњег Таванкута.

Истраживање показује да је дужијанца аграрно-магијски обичај који се изводио у пољима и у породици власника имања, а са циљем осигурања рода жита. Прекретницу у њеном извођењу чине: 1911, 1948, 1968, 1993. и 2006. година. Она постаје јавна, сеоска, градска или клупска свечаност, световне или црквене оријентације, које понекад бивају спојене. Изводе је припадници буњевачке и буњевачко-хрватске заједнице и геронтолошки клубови, који имају знатан број чланова буњевачке заједнице (ма како се они унутар себе изјашњавали). Увек је показатељ локалних, али и глобалних друштвених односа. Нови начин њеног извођења је, почев од Аустроугарске монархије до стварања Републике Србије, преживео чак седам државних творевина.

Очигледно је да је у дугој историји дужијанце било више осцилација и различитих начина извођења, те се стога указује потреба да се она проучи у целини. Пут ка њеној научној целовитости може имати више корака: 1. Даље сакупљање грађе о изворном извођењу обичаја у пољима; 2. Даље

---

<sup>7</sup> Геронтолошки клуб „Бајмок“, Бајмок, Програми. Саговорници: Ерика Кочиш, Љиљана Тонић, рођ. Љубисављевић, и Стипан Бабић, сви из Бајмока.

<sup>8</sup> *Службени гласник Републике Србије*, број 23, Београд, 17. март 2006, одлука 625, став 3.

<sup>9</sup> *Scenario programa proslave Dana dužijance - nacionalnog praznika bunjevačke nacionalne manjine u Republici Srbiji*, 14. avgusta 2009. godine.

сакупљање грађе о новом начину његовог извођења, почевши од 1911. године. Сва су досадашња истраживања, укључујући и властита, имајући у виду распрострањеност и дугу историју обичаја, у мањој или већој мери фрагментарна. Она пре могу бити путоказ за истраживања него готов резултат; 3. За сваку годину, почевши од 1911. године, треба прегледати сву суботичку и другу одговарајућу штампу; 4. Треба прегледати грађу црквених архива у Суботици, Малој Босни, Таванкуту, Ћурђину, Старом Жеднику, Бајмоку, Чонопљи, Сомбору и другим мстима. Ова грађа ће бити најбољи сведок о томе да ли је – и ако јесте када је – дужијанца доспела у околна насеља и њихове цркве. За очекивати је да се нешто грађе налази и у архивама пољопривредних добара, бар у оним годинама када су насеља којима припадају била укључена у прославу завршетка жетве, као и у Историјском архиву у Суботици, где се иначе, истина са задршком, сливају вести из свих установа и насеља овог краја; 5. Тек на основу поменуте грађе моћи ће да се стекне увид у одржавање или неодржавање дужијанце за сваку годину посебно, почевши од 1911. године, и за свако насеље на нивоу суботичке и сомборске општине; 6. На основу ове грађе може се постепено и са временом урадити библиографија извора о дужијанци, а и сама се грађа може објављивати. Иначе, Историјски архив, Градска библиотека и Градски музеј у Суботици имају традицију објављивања библиографија и грађе из друштвене и културне историје Суботице; 7. На основу ове грађе може се направити пресек или модел одржавања обичаја за сваку годину посебно, почевши од 1911. године. Чињеница да неки истраживачи за поједине године наводе само имена бандаша и бандашице јесте знак да је прослава одржана, али не говори много о њој; 8. Тек на основу поменутих модела или пресека обичаја моћи ће да се одабере методологија његовог проучавања. У овом контексту посматрано, најшири методолошки оквир за проучавање јесте историјски, функционални и значењски приступ, који би показао све промене обичаја у 20. и 21. веку. Овако постављеној методологији проучавања могу претходити шира, компаративна, етнoлошка и лингвистичка истраживања унутар јужнословенског етничког и културног простора, унутар словенских, европских и ваневропских култура. Она би могла да оцртају културни круг у коме завршетак жетве носи исти или сличан назив и, уопште, да укажу на друштва и културе које славе завршетак жетве. У том контексту треба поменути да су још истраживања Ј. Ердељановића показала да се овај обичај одржавао код православног становништва Лике под именом *дожињањација*, *дожињајација*, *дожињалица*, *дожитонција*, и у околини Сомбора – под називом *дужионица* (Ердељановић 1930: 267-269). Ради се, дакле, о оним крајевима у којима живи српско и буњевачко становништво, с том разликом што је буњевачко становништво, бар у Бачкој, свој обичај задржало, а код српског становништва је он запуштен. Познато нам је из властитих истраживања да је у периоду између два светска рата, у Љутову српско и буњевачко становништво заједно учествовало у дужијанци, и да је српско становништво на



Келебији називало жетвени венац, чије се зрневље мешало са сетвеним – *брада Светог Илије*, што се у другим српским крајевима назива *божја брада*. Очигледно је да је буњевачко становништво, бар кад је у питању северна и средња Бачка, више пажње посвећивало завршетку жетве. Осим поменутих, отворене су могућности и за друга проучавања дужијанце код суботичких Буњеваца. Обичај, поготово његов исконски вид, који се изводио у пољима, може се посматрати и као обред прелаза.<sup>10</sup>

Све док се не обаве оваква истраживања, бићемо у ситуацији да део обичаја узимамо као целину, односно – да имамо непотпуне вести о њему и његовом тумачењу, чиме се увек лако отварају врата „напетостима“ разних врста, везаним за потенцијалне извођаче обичаја у Суботици и њеној широј околини. Имајући у виду историјски, друштвени, етнички, културни и политички значај обичаја, треба порадити на томе да се створе бољи друштвени услови за његово проучавање. Једно од питања у вези са тим је и како и уз помоћ којих кадрова можемо проучавати дужијанцу. За почетак би значајан корак био и оснивање једног сталног тела, одбора или комисије, које би имало бар два задатка: да сакупља грађу о обичају и да га проучава, са једне стране, и да служи као саветодавно тело чије мишљење за организаторе свечаности не би морало да буде обавезујуће, са друге стране. Ово тело би могло бити састављено од истраживача, научника и библиографа, као и од организатора, учесника и љубитеља дужијанце, и - других, а функционисало би као тим који ради на пројекту.<sup>11</sup> Све су то питања која треба имати у виду када је реч о настојању да се створе теоријско-методолошки и друштвени оквири за проучавање дужијанце као целовите појаве. Истовремено, још једно важно питање везано за буњевачке - жетвене свечаности може да буде предмет разговора. Стиче се утисак да има довољно друштвеног и научног простора и потребе да се размишља о рационалнијем начину извођења обичаја. Али, о томе можда више другом приликом, јер ово питање захтева посебне припреме и посебну расправу. У том контексту би се нови начини извођења обичаја, који трају већ 98 година, могли сагледати у светлу теорије о измишљању традиције.

### Литература

Анишић, А. 2007. *Predstavljanje fotomonografije „Dužijanica“*, Katolički list Zvonik, god. - XIV, br. 7(153), Subotica, srpanj (juli).

<sup>10</sup> На један вид проучавања дужијанце, у светлу теорије о идентитету, указала је М. Прелић (2008: 125-135).

<sup>11</sup> О овоме сам укратко говорио 6. јула 2007. године у Градској библиотеци у Суботици, приликом промоције књиге о дужијанци, али А. Анишић није о томе објективно обавестио јавност. Видети: А. А., *Predstavljanje fotomonografije „Dužijanica“*, Katolički list Zvonik, god. XIV, br. 7(153), Subotica, srpanj (juli), 2007, 34.

- Vojnić Hajduk, L., Kopilović, A., Stantić, A. 2006. *Subotička dužijanca: žetvena svečanost*. Hrvatska riječ, Subotica,
- Đorđević-Malagurska, M. 1940. *Vita Đanina i druge pripovetke iz bunjevačkog života*. Drugo izdanje. Subotica.
- Ердељановић, Јован. 1930. *О пореклу Буњеваца*. Српска краљевска академија. Београд.
- Zelić, N. 2006. *Dužijanca*. Leksikon podunavskih Hrvata-Bunjevaca i Šokaca. 6 (D), - Hrvatsko akademsko društvo. Subotica.
- Neven, 1911. Zabavno-poučni misečnik za Bunjevce i Šokce, god. XXVIII, br. 8, Subotica, 15. kolovoza.
- Прелић, Младена. 2008. *Идентитет и празник: дужијанца Буњеваца у Бачкој*. Etnolingvistička i istorijska istraživanja o Bunjevcima. Zbornik radova sa naučnog skupa održanog 25. oktobra 2008. godine u Subotici. Matica srpska i NIU „Bunjevački informativni centar“. Novi Sad.
- Šekulić, A. 1989. *Bački Bunjevci i Šokci*. Školska knjiga. Zagreb.
- Службени гласник Републике Србије. 2006. број 23 (17. март). Београд.
- Subotičke novine. 1972. XXIII/29 (21. VII). Subotica.
- Scenario programa proslave Dana dužijance - nacionalnog praznika bunjevačke nacionalne manjine u Republici Srbiji. 2009. (14. avgust).
- Ћупурдија, Бранко. 1987. *Коментар и библиографија извора о суботичким жетвеним свечаностима 1968-1985*. Свеске Матице српске. Серија друштвених наука: грађа и прилози за културну и друштвену историју. Бр. 6. Нови Сад.
- Ћупурдија, Бранко. 1993. *Суботица и околина*. Друго измењено и допуњено издање. Нови Сад : Прометеј.

Branko Ćupurdija

## A Way Toward *Dužijanca*

*Key words:* *dužijanca*, Bunjevacs, Croatian Bunjevacs, municipalities of Subotica and Sombor, gerontological club „Bajmok“, 20th and 21st centuries, methodology of research.

This paper discusses possible methodological inquiries related to research about *dužijanca*, a specific ancient ritual/magic complex of behavior dedicated to ensure grain prosperity and productivity in the municipalities of Subotica and Sombor. Some of the key moments/years important to this ritual are: 1911, 1948, 1968, 1993, and 2006. In time, the ritual, in the past reserved for the fields and families involved, altered to become to a more open, public ceremony-type, to be exercised in public places, such as a village, city or club event, or even with Church participation. Customarily, it is performed by the members of the Bunjevac group, or Croatian Bunjevacs and gerontological clubs. These clubs members belong mostly to the Bunjevacs groups. The ritual itself is always a parameter for the local but also global social relationships. In

this paper, I propose eight separate methodological phases in the research of this ritual, in order to gain a better understanding of the same. This methodology suggests wider comparative, ethnological and linguistic research of the South-Slavic, Slavic, European and non-European people who are familiar/celebrate the ritual; also, the methodology proposes historical, functional and meaning-related research of *dužijanica* in the northern and middle Backa region during the 20th and 21st centuries.

[Type text]

УДК: 394.2:06.07(497.113) ; 338.48-611(497.113)

DOI:10.2298/GEI1002170S

Примљено за штампу: 29.09.2010.

**Марко Стојановић**

Етнографски музеј у Београду

[markojulija@gmail.com](mailto:markojulija@gmail.com)

## **Манифестациони туризам у Белој Цркви – нови одговори на стара питања**

Истраживање о манифестационом туризму у банатском граду Бела Црква показује да је на основу заједничке студије случаја три сукцесивно настале туристичке атракције, у истој локалној заједници, могуће пратити друштвено-културно-економске промене током периода предтранзиције, ратне транзиције и савремених транзиционих процеса у Србији. Деконструкција модела различитих туристичких манифестација и њихова комуникационо-значајска анализа указују на процесе у оквиру којих је локална заједница кроз туризам мењала образац функционисања и системе вредности. Појединачна значења у туристички усмераваној комуникацији представљају индикаторе за економски развој, демократизацију заједнице и, следствено томе, процес редефинисања/реконструкције локалног идентитета.

*Кључне речи:* туристичке манифестације, културни туризам, транзиција, комуникациона анализа, локални идентитет

### **Пролог**

Социјалистичко друштвено уређење бивше СФР Југославије утицало је током свог настанка, трајања и распада на – једном од идеолошких фраза речено – многе облике "раскида са прошлошћу и путева у светлу будућност". Та фраза је у друштвеном контексту локалних заједница оставила дубоког трага због чињенице да су, у складу са новом идеологијом, неке од њих подигнуте у прве редове друштвеног развика, а друге маргинализоване. У зависности од учешћа локалног становништва „на правој страни“ у Другом светском рату, и према томе заслужених карактеристика које су одговарале критеријумима новог друштвено-државног уређења, у подручја на која је снажно деловао такав, двоструки модел може се убројати

Банат. На једној страни, у том подручју конструисани су нови индустријски градови<sup>1</sup> и аграрни центри, а на другој, у срединама где је до тада постојао модел успешног одрживог развоја, поједине градске и сеоске целине доведене су у маргинализован положај, на које главни друштвени токови нису имали значајнијег одјека.

У запостављене градове, између осталих, убрајам Балу Цркву, градић на самој граници са Румунијом, чије су се пропадање и регресија локалне заједнице одразили на све поре друштвеног живота, што се посредно може читати из аутоодређења исказаног у цитатима:

„Због све успешнијег привредног развоја, од 1815. године Бела Црква је добила статус града, а статус слободног краљевског града са одређеним привилегијама добила је 8. јуна 1871. године, након укидања Војне границе. (...) 1876. године било (је) пет фабрика свиле, успешно су радиле и фабрике цигле и црепа, коњака и ликера, парна стругара, фабрика прехранбених производа, коже, млинска индустрија, мајдана за багеровање шљунка (...) Развијало се цвећарство (...) . (Организоване су) карневалске свечаности и још многе друге активности.“<sup>2</sup>

„Међутим, после 1919. године, Бела Црква губи стратешку важност. Након разграничења између Краљевине СХС и Румуније, Бела Црква је остала на самој граници, многи путеви су били затворени, изгубила је своја велика тржишта, нарочито у Аустрији. Почине стагнација уз кратке успоне, да би у последњих 20 година дошло до осетног пропадања.“<sup>3</sup>

„Онда је дошао Други светски рат. Љубав и слога вишенационалне средине били су уништени. Године 1943. извршена су масовна стрељања Срба, а по ослобођењу су је напустили скоро сви Немци и староседеоци. Свој највећи успон у новијој историји постиже 1970-тих година (...)“<sup>4</sup>

## Разлог и сврха истраживања

Значај горњих цитата у функцији самоодређења огледа се најпре у чињеници да представљају део елабората на основу кога је Бела Црква 2008. године постала део глобалног пројекта *Зелена агенда*<sup>5</sup>, у оквиру кога је де-

<sup>1</sup> Конструкцијом индустријских градова сматрам планско истицање и друштвено-економску подршку развоју, на пример. Кикинде, Зрењанина, уопште – урбаних средина у Банату, које су насељаване колонистима и ка којима су гравитирала сеоска колонистичка насеља. На основу њиховог економског модела посредно је доказивана теорија о тзв. социјалистичком самоуправљању као авангардном моделу државно-друштвеног уређења.

<sup>2</sup> <http://www.greenagenda.net/serbia/>; линк: zelena-agenda-bela-crkva.doc

<sup>3</sup> Исто

<sup>4</sup> Исто.

<sup>5</sup> Skupština opštine Bela Crkva je na sednici održanoj 23.12.2009. jednoglasno donela odluku o usvajanju Zelene Agende. Ovo je prvi usvojeni dokument Zelene Agende u Srbiji. <http://www.greenagenda.net/serbia/?cat=144>

финисан „процес креирања и реализације стратегије и планова одрживог развоја на локалном нивоу, уз активно учешће представника различитих сектора“,<sup>6</sup> а који делује на основу концепта *Агенде 21*,<sup>7</sup> усвојене на Конференцији Уједињених нација о животној средини и развоју, одржаној у Рио де Жанеиру 1992. године.<sup>8</sup> Локална заједница је на тај начин дефинисала пут изласка из вишедеценијског стагнирања, а истовремено је – истцањем промена у значају друштвено-економског простора – постало видљиво постојање културних кондензата и „пукотина“ између некадашњег статуса, уласка у нову државу Југославију (краљевину СХС), и потом разноврсних промена друштвених система и транзиције што се већ и у знацима може узети као повољан простор за истраживање.

Уколико се поново консултује елаборат, у коме се наводи како: „Поред *Карневала цвећа*, за Белу Цркву специфичне су и друге редовне манифестације: *Лов на Бесија* (традиционално изловљавање митског сома капиталца на градском језеру), *Бела Црква у јабукама*, *Црвеначко опасуљивање* (такмичење у кувању пасуља у селу Црвена Црква), *Паприкашијада* (такмичење у кувању паприкаша у Чешком Селу и Дупљаји), *Буразијада* (такмичење у спремању шкембића у Кусићу), *Фашианке – покладе* (манифестација паганског карактера која се одржава у свим селима, а најпознатија је у Гребенцу и Крушчици)“<sup>9</sup> очигледно је да данашња богата туристичка понуда представља значајан ресурс за локалну заједницу, а с обзиром на то да су у питању туристичке манифестације у већини засноване на, најшире посматрано, употреби културног наслеђа и тзв. антропогеном фактору у настанку и реализацији, реално је очекивати да се одрживи развој планира и у том правцу. У прилог реченом, навео бих како једна од могућих дефиниција туризма говори о томе да сваки човек треба да се сматра туристом уколико у краћем или дужем временском периоду, а најмање један дан, борави ван сталног места пребивалишта, што појашњава колико је широк простор у коме се може говорити о антрополошким аспектима туризма, који се дотичу хабитуса многих туристичких дестинација, између осталог – и у контексту локалних заједница каква је Бела Црква (Cohen 1984: 374).

Истраживање о туристичким манифестацијама у функцији друштвено-културних промена поставио сам – као концепт – у односу на глобално операционализовану претпоставку да туризам представља сплет „могућности за развој и опоравак сиромашних земаља/земаља у развоју“ (United Nations 2004: 1), у које Србија стриктно не спада, али уз многе ратове, распад Југославије, санкције Уједињених нација и последичну кризу, те дана-

<sup>6</sup> [http://www.greenagenda.net/serbia/?page\\_id=177](http://www.greenagenda.net/serbia/?page_id=177).

<sup>7</sup> „Agenda 21 is a comprehensive plan of action to be taken globally, nationally and locally by organizations of the United Nations System, Governments, and Major Groups in every area in which human impacts on the environment (...), - <http://www.un.org/esa/dsd/agenda21/>

<sup>8</sup> <http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm>

<sup>9</sup> <http://www.greenagenda.net/serbia/; линк: zelena-agenda-bela-crkv.doc>

шњу транзицију, не може се ни посве издвојити из те групе. Стога, ставови како је „у последњих 20 година дошло до осетног пропадања“ и да „највећи успон у новијој историји (Бела Црква) постиже 1970-тих година“, а уз то и чињеница која се искристалисала већ из других и другачије концептуализованих антрополошких радова да је време предтранзиције, "ратне транзиције"<sup>10</sup>, те данашњих транзиционих процеса значајно обележило целокупну србијанску заједницу – усмерили су ме да у том оквиру потражим одговоре. На тај начин омеђен је довољно широк истраживачки простор у коме може бити разјашњена улога поменутих индикатора за промене у белоцркванском културно-друштвеном миљеу. Заокружујући претпостављену целину за будуће истраживање, конкретан разлог за дијахроно истраживање открио сам у парадоксу да је иницијални друштвени период, током кога је постало очигледно да туризам као привредна грана треба да претрпи одређене промене и усагласи се са савременим трендовима преласка из „тврдог“ у „меки“ облик – хуманији и више окренут појединцу, постојао у окружењу привредног регретирања које је започело већ у времену предтранзиционих промена, током осамдесетих година 20. века. Другу страну парадокса чини тада успостављен модел масовног туризма на нивоу СФРЈ, који је довео до *туристичког бума*, како је према стању из околних земаља вредносно оцењивана експанзија те привредне гране у југословенским оквирима (Light, Dumbrăveanu 1999: 902).

## Предмет истраживања

Туристичке манифестације: *Лов на Бесија*, *Карневал цвећа* и *Бела Црква у јабукама* апострофиране су у елаборату, а настајале су сукцесивно у периоду од три последње деценије до данас – почетка трећег миленијума, те припадају широком спектру *културног туризма*. Сматра се да је тај вид туристичке понуде првенствено одређен кретањем људи (туриста), проузрокованим културним атракцијама ван њиховог уобичајеног места становања, а ради задовољења културних потреба (Richards 1999: 17). У облике испољавања културног туризма могу се уврстити обиласци и разгледања споменика културе, културно-забавне манифестације, фестивали с приказом културних остварења, посете музејима и галеријама, кружна туристичка путовања у којима доминирају културни садржаји – без обзира на дужину путовања, смотре и манифестације фолклорних вредности, градски туризам, сеоски туризам, етнотуризам, конгресни туризам, религијски туризам, и други (McKercher, Du Cros 2002: 3) Како време србијанске транзиције и убрзаних промена отвара простор за анализу друштвених процеса у

---

<sup>10</sup> Ратном транзицијом овде сматрам све политизације и злоупотребе током друштвено-културно-државних промена које су пратиле систем владавине Слободана Милошевића од 1990. до 2000. године.

дискурсу развитка туристичке дестинације, културни туризам – у том контексту – локална заједница препознаје као потенцијал за сопствени развој, и то већ према самоодређењу досадашњег, данашњег, те потенцијалног будућег статуса Беле Цркве. Наглашена, реално значајна и одржива улога културног туризма – у том контексту и на основу претходно назначених координата: време-простор „заборављене“ локалне заједнице из времена социјализма и њено тренутно стање – омогућава аналитичко посматрање друштвено-културних промена. У светлу свега тога, културни туризам треба посматрати као међуоднос и показатељ неколико индикатора: економски развој, демократизација заједнице и процес редефинисања/реконструкције локалног идентитета.

Одлучивши се за туризам као привредну грану, сматрам да се образложење неизоставно намеће у чињеници да та – како се све чешће назива *индустрија гостољубивости* (Jelinčić 2000: 15) значи за локалну заједницу активно или пасивно учешће целокупног становништва у комуникацији – усмереној према било којој комуникационој (циљној) групи. Уколико се један од резултата таквих комуникационих односа искаже као релација Ми – Они, видно је да туризам, између осталог, исказује меру у којој локална заједница препознаје сопствени систем вредности и позитивно га процењује (McNulty 1993: 156). Сматрајући да је неспорно да та привредна грана функционише и на основу различито употребљаваних конструкта о идентитету, односно – традицији и прагматично употребљаваним представама о културном наслеђу, наглашавам да локалне заједнице често могу управо туризму да захвале за реактивирано учешће туристичке дестинације у свим доменима живота (Jelinčić 2006: 165). Очитавајући на тај начин повезаност са економским развојем и настанком тзв. *туристичке културе* (Исто: 163) – неком врстом непринципијелне и темпорално одређене друштвено-културне симбиозе између локалног становништва, туриста и туристичких посленика, која је значајан фактор у процесу редефинисања/реконструкције локалног идентитета, јасно је да у најмању руку постоји потреба да се заједница као интересна група представи у најбољем светлу за одрживи развој туристичке дестинације.

## Метод и оквир истраживања

Проблематика која се дотиче самоодређења, дефинисања и – у таквом контексту посматрано – слојевитог позиционирања локалних заједница и њених припадника изискује многострука истраживања, те сам се одлучио за циљану студију случаја, како бих на тај начин конкретне резултате учинио што сврсисходнијим. Због свега тога, и уз чињеницу да су у данашњем комуникационом простору – за који су заслужни савремени начин



живота и несметани проток сваке врсте информација<sup>11</sup> (као и неминовно уобличавање *глобалне* цивилизације) – многи елементи свакодневице постали део видокруга антропологије, а самим тим и начин живота који је маркетиншки и медијски условио постојеће умножавање потреба за (до)осмишљавањем слободног времена, сматрао сам да туризам у сваком случају заслужује истраживачки поглед (Morgan 2003: 3). У оквиру истраживања и презентације резултата одлучио сам да деконструисањем комуникационих целина три белоцркванске атракције, за које сматрам да указују на процесе у оквиру којих је локална заједница кроз туризам мењала образац функционисања и системе вредности, укажем на појединачна значења у туристички усмераваној комуникацији.

Путем неке врсте идеалтипске дескрипције, уз посредно исказане елементе наратива о настанку и уобличавању трију туристичких манифестација: *Лов на Бесија*, *Карневал цвећа* и *Бела Црква у јабукама*, који пластично показују постојање вољног и осећајног учешћа интересних група током реализације туристичке понуде, покушаћу да представим сукцесивно настале туристичке производе из периода у којима су на локалном нивоу вишеслојно сучељавани различити друштвени системи у нестанку и настанку, њима припадајући вредносни оквири, као и репрезенти почетне, крајње (у овом тренутку), те треће, лиминалне фазе у процесу корених промена ширег друштвеног окружења. Одлука да то буду поменуте три туристичке атракције наметнула се на основу чињенице да су остале потцртане манифестације из самоодређења – само различите варијације тзв. *традицијада*, које су већ научно репрезентоване у опусу Ивана Ковачевића, па ћу их сматрати дефинисаним по питању намерних и туристички употребљених конструкција традиције (Ковачевић 2007: 109). Иако у локалним наративима не постоји јасно назначена веза између утемељавања, организовања и реализовања три поменуте манифестације, одлучио сам да их синтагматски представим у низу због тога што, у сваком случају, означавају след и преплитање комуникационих елемената на основу којих су припадници локалне заједнице интерактивно мењали себе и целокупну туристичку дестинацију на којој се манифестације одржавају.

<sup>11</sup> Овде првенствено мислим на доступност електронских медија и Интернета – глобалне електронске информационе мреже. На пример, у оквиру тзв. *основних пакета* кабловски прослеђиваних ТВ канала у Београду – за ИКОМ кабловске мреже – могу се пратити програми који на комерцијалним или научно-образовним основама указују на предности најразличитијих туристичких дестинација: Travel, Discovery – Travel&Living, Discovery, Explore, National Geographic, Animal Planet, Wild. <http://www.ikomline.net/kablovskatv/index.php>

## Идеалтипске синтагме

*Лов на Бесија*<sup>12</sup> (Стојановић 2009) је туристичка манифестација која је настала као резултат приватне иницијативе у предтранзиционом времену србијанског друштва, пред распад СФРЈ, те је као таква била покушај новонасталих друштвених слојева, приватних предузетника, да најпре кроз туристичку понуду економски актуелизују локалну заједницу. Централна атракција је – почев од 1988. године – изловљавање претпостављеног циновског примерка сома из белоцркванских језера, а како наратив о *Бесију* наводи – случајно је препозната као потенцијал за осмишљавање туристичке атракције из разговора двојице новинара из Београда, који су упоређивали светску атракцију – тзв. „Чудовиште из Лох Нес“<sup>13</sup> у Шкотској, са дотада уловљеним капиталним примерцима риба у околини Беле Цркве. Могућности за туристичку употребу потом су препознали припадници локалне интересне групе и фокусирали их у слогану будуће риболовачке атракције „Ако Шкоти имају Неси нека буде Беси!“.

*Карневал цвећа* (Стојановић 2009: 60-62) чине пролећни карневали организовани у фебруару или марту, у време покладних свечаности фашанки (немачки- Fasching), да би из институције градских верских свечаности почетком двадесетог века прерасли у туристичку манифестацију,<sup>14</sup> чија се кулминација везује за 1932. годину и проглашавање Беле Цркве за туристички град карневала на европском нивоу.<sup>15</sup> Временско одређење савременог периода у коме је обновљен – у функцији туристичке манифестације – не постоји у само једној опцији која би се могла сматрати довољно конзистентном и једино тачном, али у складу са промотивним материјалом – по туристичким публикацијама, новинским чланцима, радио и ТВ емисијама – сматрам да је у лето 1994. године обновљена традиција и успостављен *Карневал цвећа*, који се одржава средином јуна и траје седам дана. Међутим, може се говорити и о постојању наратива „о обнављању“ као репрезенту, између осталог, локалног политичког фолклора, по коме се у једном комуникационом правцу указује на обнављање локалне свечаности у релативно кратком периоду после завршетка Другог светског рата

---

<sup>12</sup> Извори за етнографске синтагме туристичких манифестација преузети су из магистарског рада *Лов на Бесија – феномен из оквира антропологије туризма* (Стојановић 2009).

<sup>13</sup> У језеру Лох Нес, према глобализованом наративу, живи праисторијска животиња коју деценијама покушавају да пронађу разне врсте истраживача, ловаца на сензације и других туриста.

<sup>14</sup> Удружење занатлија за покретање карневала оснива се 1910. године, а следеће године (1911) досељени Немци званично оснивају први карневалски одбор, *Belocrkvanski fashin komitet*, док уочи Првог светског рата удружење добија назив *Прво Белоцркванско карневалско удружење*.

<sup>15</sup> Према локалном наративу, после Кана и Монте Карла, белоцрквански карневал је био трећи најчувенији у Европи, и то проглашен пре данас светски познате Нице.

и на одржавање карневала цвећа – у локалном жаргону именованог као *цвећенбал*, док други правац говори о томе како је *Карневал цвећа* de facto почео (поново) да функционише као манифестација почетком шездесетих година двадесетог века, али је убрзо замро. Обновљене карневалске свечаности у шездесетим годинама одржаване су, као и данас, током месеца јуна – „да би радни човек могао током лета да оде на право летовање – на море“.<sup>16</sup>

*Бела Црква у јабукама* (Стојановић 2009: 66-68) је туристичко-привредна манифестација која је први пут организована током јесени 2005. године и која је кроз непрекидно одржавање постала традиционална. Потребна за таквом манифестацијом уочава се на основу земљишта у белоцркванској регији на коме се узгајају различите врсте јабука: на плантажама које покривају 350 хектара пољопривредно-индустријског комбината "Јужни Банат" и на још 300 хектара индивидуалних пољопривредних произвођача, као и на основу чињенице да је привредном сектору белоцркванске регије такав туристички приступ омогућио додатни маркетиншки простор за промоцију пољопривредних производа. Званични организатор манифестације је Туристичка организација општине Бела Црква, а као покровитељи су наведени Туристичка организација Војводине и Општина Бела Црква, док је генерални спонзор – ПИК „Јужни Банат“ АД, Бела Црква. Концепт организовања и реализације манифестације може се сагледати из више различитих углова, али већ на основу програма и распореда догађања могу бити уочени неки од елемената, па у том циљу наводим податке о програмским целинама за манифестацију *Бела Црква у јабукама* - 2006. године:<sup>17</sup> изложбе и продаја воћа, воћних производа, сувенира и народних рукотворина; *Јабука куп* – мини-турнир у баскету; ревија фолклора; *Савремена производња јабуке* – стручно саветовање, *Стерији у част* – књижевно вече; *Јабука машта* – креативна дечија радионица; такмичења: *Златна јабука*, *Највећа пита од јабуке*, *Златне руке белоцркванских домаћица*, *Ракијада*, и друга.

## Транзиција и тржиште

Предтранзиционо време позног социјализма, у коме је настао *Лов на Бесија*, сведочи о томе да је неку врсту последњег замајца за тада већ поусталу привреду представљао нови друштвени слој тзв. *малих привредника*<sup>18</sup>, уобличен ван прокламованог главног тока самоуправног социјализма

<sup>16</sup> Податак из интервјуа са С. Жигићем, председником Туристичке организације Бела Црква (2008).

<sup>17</sup> [http://www.serbia-tourism.org/srpski/vesti2/v3\\_vest.php?id=061003173700](http://www.serbia-tourism.org/srpski/vesti2/v3_vest.php?id=061003173700)

<sup>18</sup> Резултати социолошких истраживања која су у већ у то време (осамдесетих година двадесетог века) указивала на постојање и положај *малих привредника* били су део разли-

и управљања друштвеном својином, али са значајним капиталом у својим рукама. Непомирљиве разлике у систему вредности доказиване су на различитим друштвено-економским пољима, па између осталог – и у туризму. Већ на први поглед препознатљив утицај популарне културе у игри речи и поређењу *Беси – Неси* говори у прилог томе да је локална, неинституционализована интересна група видела свој модел туристичке манифестације ван уобичајених оквира. Као паралелу за такав измењени поглед навео бих да су у осамдесетим годинама двадесетог века и на ширем пољу бивше СФРЈ покушани успешни и мање успешни пробоји у туристичкој понуди. За то време, рецимо, карактеристичан је покушај да се озваничи постојање религијског туризма, на основу поступне институционализације наводног „указања“ Мајке Божије у Херцеговини и настанка туристичке дестинације *Госпа од Међугорја*<sup>19</sup>, која је данас међу најпрофитабилнијим туристичким атракцијама у Републици Хрватској. За исти период везан је и неуспели покушај уобличавања атракције археолошког туризма у Габели, самопроглашеном аутентичном месту постојања античке Троје.<sup>20</sup>

Иако наоко случајно спојене, те археолошке и религијске туристичке атракције говоре о ширим друштвеним процесима везаним за дати период и митологизацију „повратка коренима“ као о замени за опадајући ауторитет друштвеног система вредности и дотада владајуће моделе идентитета. У истом правцу, занимљиво је навести да је предтранзиционо време – у коме је белоцркванска заједница себе видела, између осталог, и као туристички прикључак (на основу „позајмица“ из популарне културе) надлазећој ери глобализације – поставило темеље за каснији развитак још два популарна феномена на нивоу србијанске друштвено-културне целине – *турбофолка* (Кронја 2001) и различитих варијанти алтернативних религијских и псеудорелигијских покрета (Стојановић 2005). Очигледна потреба да се неки одговори пронађу ван основног културног окружења допринела је томе да нови музички правац и псеудорелигијски покрети постану део свакодневице неких друштвених група и њихов одговор на измењене околности, па их у овом раду постављам као пандан туристичкој атракцији *Лов на Бесију*. Еклектички настала туристичка атракција, као производ предтранзиционих турбуленција, део је истог модела зато што је турбофолк током деведесетих година двадесетог века означавао један бастардни систем вредности, настао као производ преузетих елемената глобалне популарне културе и *турбосрпског идентитета*, док су алтернативни и псе-

---

читих пројеката и за ову анализу значајни су као генерални закључак. (Мркишић 1987, Богдановић 1987)

<sup>19</sup> <http://www.medjugorje.ws/hr/>

<sup>20</sup> Према теоријама мексичког археолога Роберта Салинаса Прајса, који је 1985. године објавио књигу *Хомерово слепа публика*, у време позног социјализма у Хрватској промовисана је научно неодржива –али, како се тада сматрало, туристички одржива – теза о о тројанском рату који је вођен у сливу реке Неретве.

удорелигијски покрети у истом периоду постали поглед на свет, нови идентитет и бег из стварности.

Следећи исти дискурс, занимљиво је навести да су крајем осамдесетих година двадесетог века, од тада започетих и данас многобројних традиција у функцији локалних конструкта за туристичку понуду, који уједно обављају функцију реинтеграције и редефиниције идентитета заједнице, само четири настале до распада СФРЈ (1991. године) (Ковачевић 2007: 114), и то све у Војводини (Исто), а две у ужем региону Баната (Исто), као ширем истраживаном подручју белоцркванске регије. Истовремено, као индикаторе да на истом друштвено-културном подручју Баната (и у истом истраживаном периоду позног социјализма, предтранзиције, ратова и савремених транзиционих процеса) постоји непрекинута потреба за симбиотичким утемељавањем идентитета путем културног туризма, као модела за економски опоравак и напредак, навео бих чињеницу да је у селу Житиште током 2007. године постављен споменик филмском лику Роки,<sup>21</sup> у Банатском Соколцу током 2008. године – глобалној икони реге музике – Бобу Марлију<sup>22</sup>, а да је у селу Међа планирана споменфигура Џонију Вајсмилеру – најпознатијем тумачу филмског лика Тарзан, који је наводно ту рођен. Значај свих тих нових туристичких атракција у односу на *Лов на Бесију* огледа се у чињеници да је споменик Рокију био „културни оквир“ за организовање манифестације *Пиле фест* (подржан од индустрије меса "Агрожив"),<sup>23</sup> а да се у Соколцу одржава музички фестивал *Rock Village*.<sup>24</sup>

Сви претходно поменути примери и паралеле јасно указују на то да од предтранзиције до данас постоји комуникациони канал на нивоу потребе *новог читања* локалног идентитета у белоцркванској заједници, препознат и у ширем окружењу Баната. Међутим, у једној вишенационалној заједници као што је Бела Црква, та потреба је исказана у својеврсном изласку из сопственог идентитета као пандану и одбрани од тада (и до данас у неким облицима и подручјима) популарног конструкта идентитета, заснованог на митологизованој ретрадиционализацији. Декларативно усмерене ка туристичкој употреби, при том не на свесном нивоу начињене конструкције – путем спајања значењских целина из популарне културе и елемената локалних фолклорних наратива, значајно истичу до данас препознатљиве резултате у току процеса разарања друштвено-културног ткива банатске ре-

<sup>21</sup> [http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2007&mm=08&dd=19&nav\\_id=259816](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2007&mm=08&dd=19&nav_id=259816)

<sup>22</sup> [http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2008&mm=08&dd=24&nav\\_id=315221](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2008&mm=08&dd=24&nav_id=315221)

<sup>23</sup> Како се наводи: „Ideja o podizanju spomenika i 'Pile fest' privukli su brojne investitore, a među onima koji su ponudili stručnu i finansijsku pomoć je i Fond za balkanske inicijative“, што у сваком случају говори о томе да је су интересне групе у Житишту препознале туризам као једну од могућности за одрживи развој. <http://www.dimitrovgrad.org.yu/carfor/view-topic.php?t=836>

<sup>24</sup> N. Dž., Počinje „Rock Village“, Blic, 22.08.2008., <http://www.blic.rs/Zabava/Vesti/53934/Pocinje-Rock-Village>

гије, као и уже – белоцркванске. Уједно, вративши се на културна значења манифестације *Лов на Бесију*, тадашњи репрезенти нових друштвених слојева су – организовањем новог модела туристичке понуде – индиректно показали намеру да радикално прекину континуитет социјалистичког наслеђа у домену одрживог економског развоја и другачије дистрибуције друштвеног ауторитета, а све то кроз процес редифинисања/реконструкције локалног идентитета.

Из периода предтранзиције и – како се на ширем плану (СФРЈ) може поредити – кореспондентних негирања многих друштвено-културних параметара локалног идентитета, иначе постављених у чврсте релације према утемељавању нових друштвених слојева, улазак у деведесете године двадесетог века, кризу, ратове и међународну изолацију, довео је до обнављања друге значајне туристичке манифестације – *Карневала цвећа*. У дискурсу тадашњег репресивног, те доминантног *турбосрпског менталитета* као ратног друштвеног окружења, обнављање карневалских свечаности може се читати као донекле шизоидни одговор једне мултикултурне средине на „неформално препоручену“ српску ретрадиционализацију и – на симболичком нивоу комуникације – доказ о лојалности тадашњем државно-друштвеном апарату. У том светлу посматрана чињеница да су карневалске свечаности у Белој Цркви већ од настанка у деветнаестом веку биле израз традиционалног идентитета заједнице, да су из тога израсле у европски туристички феномен као симбол новог локалног идентитетског корпуса, да би затим нестале у друштвено-државном преврату после Другог светског рата, уједно показује њихову улогу комуникационо-значењског маркера за раздвајања *пре и после* периода, у складу са идентитетским статусом локалне заједнице у оквирима бројних измена државно-друштвених система на нашем тлу. Такав дискурс упућује и на то да наративна тумачења о *правом/истинитом* периоду обнављања карневалске поворке после Другог светског рата указују не само на мотивационе потребе за корпоративно-комуникационо или привредно-функционално уобличавање одрживе туристичке и/или корпоративно одређене локалне манифестације, већ и на сукцесивне измене у поимању "дозвољеног" друштвеног идентитета. Посматрано у оквирима комуникационих релација какве настају у локалној заједници, њених рефlekса према ширем друштвеном ареалу и, напослетку, према државној политици као репрезенту доминантних друштвено-културних односа, настанак првог од потенцијално институционализованих периода обнављања карневалских свечаности може се означити као нека врста противтеже протеривању локалног немачког, фолксдојчерског становништва. Такав став може се образложити најпре предратним, несумњиво великим фолксдојчерским утицајем у организацији традиционалних карневалских свечаности, и слободном употребом германизма *цвећенбал* за означавање обновљених поворки цвећа, а који су очигледно толерисани у реализацији нових карневала у оквиру новог со-

цијалистичког друштвеног поретка, насталог као резултат победе у Другом светском рату.

Други период институционализованог обнављања везан је за време прокламованог и реалног привредног унапређења у целој Југославији, које је допринело да и Бела Црква уђе у процес индустријализације, праћен значајним улагањима у развој грађевинарства и секундарних привредних грана. У локалном друштвено-културном контексту из тог периода назире се процват различитих облика манифестација које су се, на овај или онај начин, бавиле традиционализацијом тзв. народног, декларативно фолклорног стваралаштва, а што је очигледно утицало и на покушај обнављања карневала цвећа. За шире окружење, које уједно потцртава белоцркванске процесе, занимљиво је навести да је почетком шездесетих година двадесетог века организован и први Сабор трубача у Гучи,<sup>25</sup> на коме је само током четрдесетосмог, прошлогодишњег такмичења боравило преко шест стотина хиљада посетилаца из целог света,<sup>26</sup> и за који се сматра да је данас аутентични, глобални *српски бренд*.<sup>27</sup> На другој страни, шездесетих година је у Белој Цркви саграђен стакленик за узгој и дистрибуцију украсних биљака, па се можда може говорити о повратном ефекту који је резултовао обнављањем традиције карневалских свечаности.<sup>28</sup> Но, и у овом случају је индикативно да конкретан привредни интерес локалне самоуправе није довео до одрживих могућности за туристичку манифестацију која би Белу Цркву поставила на сталну мапу туристичких дестинација.

О трећој манифестацији у посматраном низу, *Бела Црква у јабукама*, већ се на први поглед може говорити као о туристичком предуслову који је посредно допринео уобличавању намере и потоњем прихватању *Зелене агенде*, те о приступању њој, као очигледном доказу за обострани друштвено-економски интерес представника глобалне заједнице и припадника локалних интересних група. У таквом контексту, значај те привредно-туристичке манифестације потцртан је кроз њену улогу „пробног балона“, који се читава у чињеници да су статус и планови за њен будући развој објављени на званичној електронској презентацији Извршног већа Аутономне покрајине Војводина. Уједно, и скоро истовремено, у истом извршном телу државне управе обављена је маркетиншка промоција на конференцији за медије где је – како се у материјалу за медије наводи – „представљен богат програм фестивала *Бела Црква у јабукама*, манифестације

<sup>25</sup> <http://www.guca.rs/eng/strana.php?str=history2>

<sup>26</sup> Radio Slobodna Evropa, *Guča je srpski brand*, <http://www.slobodnaevropa.org/content/Article/711751.html>

<sup>27</sup> Повезаност политике и туристичких манифестација види се у изјави Војислава Коштунице, некадашњег председника Југославије и премијера Србије: „Ко није био у Гучи, тај не зна шта је Србија!“

<sup>28</sup> Податак добијен од Комарице Жељка, архивисте у Историјском архиву Бела Црква

која се, по други пут, одржава у оквиру туристичке понуде овог места, у склопу промоције града језера и воде.“

На основу свега тога, истраживање о постављеном тријадном низу туристичких манифестација бива заокружено у савременом транзиционом препознавању природних аграрно-економских могућности Беле Цркве да, путем производње воћа и воћних прерађевина, у сопственој туристичкој дестинацији утемељи тржишно-економску компоненту туристичке манифестационе понуде. Иако наизглед без блиских веза са претечама, Бесијем и карневалским свечаностима, туристичка атракција *Бела Црква у јабукама* исказује свој комуникационо-значењски положај већ на основу концептуализације манифестације у којој су популарна такмичења – очигледно преузета из савременог окружења електронских медија – преплетена са репрезентацијама локалне традиционалне културе и уметности, а надограђена стручним скуповима и тржишно оријентисаним продајним изложбама.

### **Туристичке манифестације – кључ корпоративног идентитета**

Манифестациони туризам у Белој Цркви очигледно је током последњих деценија постао не само један од инструмената за планирање одрживог развоја заједнице – у различитим друштвено-економским окружењима, већ се може сврстати међу неформалне стожере за реконструкцију и ново дефинисање слојевитог идентитета њених припадника. Такав положај могао би се сматрати резултатом деловања вишестрано планиране, а током и непосредно после Другог светског рата насилно реализоване измене у саставу становништва, уз деценијско одржавање „тихог дириговања“ друштвено-културно-економским доменом развоја у периоду социјалистичког друштвеног система. Умртвљавање и декомпоновање искоришћавања примарних економских ресурса допринело је томе да се у време позног социјализма туризам наметне као демаркациона линија раздвајања између дотадашњег маргиналног статуса и неизвесне будуће транзиције, чије су назнаке већ постале недовољно спутаване у посусталом друштвено-државном систему. Значајно је навести да су припадници интересних група, првенствено из слоја малих привредника који је у то време још увек сматран „невидљивим“ и непризнатим као реална друштвена снага, своју тадашњу шансу видели у покретању манифестације из ширих оквира културног туризма – као новог, такође непризнатог опонента преовлађујућем масовном туризму, примереном најширим слојевима социјалистичког радног човека. Уз све то, нови друштвено-економски правац локалног туризма назначен је путем риболовачке атракције која се ослања на модел у коме се препознаје битан утицај слободног тумачења – тада за локалну средину још увек надолazeће – глобалне популарне културе.

По многим параметрима, артифицијелно постављени туристички модел *Лова на Бесију* узроковао је – делимично или у значајној мери – наста-



вак развоја туристичке дестинације, и то кроз повратак карневалским свечаностима као већ доказаном туристичком капиталу. Обновљени *Карневал цвећа* обављао је у то време вишеструку комуникационо-значењску функцију, усмерену према самим припадницима белоцркванске заједнице: утемељавање туристичког идентитета као алтернативу за још увек недовољно редефинисани друштвени миље, заснован на традиционалном систему вредности; *показни модел* који треба да сведочи о несметаном суживоту у локалној мултикултурној средини; и на крају, туристички и економски оправдан допринос опоравку и развоју белоцркванске заједнице. Последњи од модела за организовање туристичке манифестације показао је да веза која је остварена између белоцркванских интересних група и званичних, највиших извршних органа у Аутономној покрајини Војводина уједно говори о пређеном путу и заокруженој целини туристичке понуде Беле Цркве, као о резултату предтранзиционих и транзиционих напора да се та дестинација постави на туристичку карту Србије и, потом, настави искорак ка ширим циљним групама. У исто време, тржишно постављен концепт реализације показује како је друштвени идентитет локалне заједнице из предтранзиционих лутања, преко повратка „старим, добрим временима“, у савременом окружењу дефинисан на основу реалних економских параметара који омогућавају перспективу одрживог развоја и напретка.

## Закључак

Тријадно организован и неинституционализован модел манифестационог туризма, као канала за симболичку комуникациону размену на нивоу локалне заједнице, показао је да се путем истраживања проблема редефинисања и реутемељавања корпоративног идентитета могу утврдити инверзно постављени резултати разних утицаја у процесу промена државно-друштвеног система и у процесу транзиције. У том правцу посматрано, постављање туристичке понуде на врх пирамиде одрживог развоја белоцркванске регије показује да су – током дефинисања основних критеријума – припадници локалне самоуправе и интересних група занемарили неспорне пољопривредне могућности за производњу и окренули се конструисању нових ресурса. Исто тако, уколико се тежиште са реалних материјалних услова за привредни опоравак помери ка туризму као претпостављеном извору прихода, наилазимо на истоветну инверзију, која се читава у скали развоја од увезеног и локалној средини прилагођеног модела туристичке атракције, преко искоришћавања културног наслеђа и традиције, до популаризације пољопривредних преимућстава белоцркванске регије и њихове примене у различитим културним доменима. То значи да је целокупан модел досада пројектованог и реализованог развоја под значајним утицајем социјалистичког друштвеног наслеђа, које је довело до тога да се

тек усвајањем спољашњих, популарних, ефемерних и артифицијелно укомпонованих модела туристичког идентитета пронађе ослонац за постепено реутемељавање система вредности, на основу кога локална заједница препознаје како сопствене привредне потенцијале тако и доскора одбачене елементе корпоративног идентитета.

### Извори

- N.Dž., Počinje „Rock Village“, Blic, 22.08.2008.,  
<http://www.blic.rs/Zabava/Vesti/53934/Pocinje-Rock-Village>
- Grad karnevala i misterioznog Besija, Glas javnosti, Beograd, 24.07.2003
- Slobodni kraljevski grad, Glas Javnosti, Beograd, 12.07. 2007
- U slavu cveća i jabuka, Glas Javnosti, Beograd, 20.08.2007
- Milenković Ž., Festival jabuka, Glas Javnosti, 10.04.2006
- Radio Slobodna Evropa, Guča je srpski brend,  
<http://www.slobodnaevropa.org/content/Article/711751.html>
- Naslovi.net, *Projekti "Banat" za razvoj turizma Srbije i Rumunije*,  
<http://www.naslovi.net/2008-09-23/rtv/projekti-banat-za-razvoj-turizma-srbije-i-rumunije/834256>
- Počinje manifestacija "Bela Crkva u jabukama",  
<http://www.ekapija.com/website/sr/page/72708>
- <http://www.greenagenda.net/serbia/>; линк: zelena-agenda-bela-crkva.doc
- <http://www.greenagenda.net/serbia/?cat=144>
- [http://www.greenagenda.net/serbia/?page\\_id=177](http://www.greenagenda.net/serbia/?page_id=177).
- <http://www.un.org/esa/dsd/agenda21/>
- <http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm>
- <http://www.greenagenda.net/serbia/>; линк: zelena-agenda-bela-crkva.doc
- [www.belackrvasmestaj.org](http://www.belackrvasmestaj.org)
- <http://www.belackrva.org>
- <http://www.guca.rs/eng/strana.php?str=history2>
- <http://good-times.webshots.com/album/560665544oPqAih>
- [http://www.serbia-tourism.org/srpski/vesti2/v3\\_vest.php?&id=061003173700](http://www.serbia-tourism.org/srpski/vesti2/v3_vest.php?&id=061003173700)
- [http://www.vojvodina.gov.rs/index.php?option=com\\_ab\\_archives&year=2006&month=10](http://www.vojvodina.gov.rs/index.php?option=com_ab_archives&year=2006&month=10)
- <http://www.medjugorje.ws/hr/>
- [http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2007&mm=08&dd=19&nav\\_id=259816](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2007&mm=08&dd=19&nav_id=259816)
- [http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2008&mm=08&dd=24&nav\\_id=315221](http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2008&mm=08&dd=24&nav_id=315221)
- <http://www.dimitrovgrad.org.yu/carfor/viewtopic.php?t=836>

### Литература

- Богдановић М. (1987), Друштвене неједнакости и вертикална друштвена покретљивост, Друштвене неједнакости, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд.
- Cohen E. (1984), *The Sociology of Tourism: Approaches, Issues, and Findings*, Annual Review of Sociology, Vol.10, 373-392.
- Dumbrăveanu Light, D. (1999), *Romanian tourism in the post-communist period*, Annals of Tourism research, Vol. 26, No.4, Elsevier Science Ltd., Great Britain, 898-927.
- Jelinčić D. A.(2000), *Kulturna baština i turizam* (magistarski rad), Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Zagreb.
- Jelinčić D.A. (2006), *Turizam VS identitet, Globalizacija i tradicija*, Etnološka istraživanja 11, Etnografski muzej u Zagrebu, Zagreb, 161-207.
- Jelinčić D.A. (2008), *Abeceda kulturnog turizma*, Meandarmedia, Zagreb
- Ковачевић И. (2007), *Антропологија транзиције*, Етнолошка библиотека књ. 28, Српски генеалошки центар и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, Београд.
- Kronja, I. (2000) *Smrtonosni sjaj - masovna psihologija i estetika turbo-folka. Tehnokratija*, Beograd.
- McKercher B., Du Cros H. (2002), *Cultural Tourism, The Partnership Between Tourism and Cultural Heritage Management*, Haworth Press, New York.
- McNulty R. (1993), *Cultural Tourism and Sustainable development*, World Travel and Tourism review, 156-162.
- Morgan N. (2003), *Advertising in Tourism and Leisure*, Butterworth-Heinemann, Oxford.
- Мркишић Д. (1987), *Средњи слојеви у у Југославију*, Београд.
- Richards G.(1999), *European Cultural Tourism : Patterns and Prospects*, u: Planning Cultural Tourism in Europe (urednici: Dodd, Diane i Van Hemel, Annemoon) Boekman Foundation/Ministry of Education, Culture and Science, Amsterdam, Holland,
- Стојановић М. (2005), *Алтернативна медицина – исцелитељи душе*, Гласник етнографског института LIII, Београд 2005, 389-400.
- Стојановић М. (2009), *Лов на Беси – феномен из оквира антропологије туризма*, магистарски рад, Филозофски факултет, Београд, 2009.
- Tomka D. (2000)., *Prostorno-istorijsko kulturne celine, šansa za kulturni turizam Srbije*, Prirodno matematički fakultet u Novom Sadu, Departman za geografiju, turizam i ugostiteljstvo, Novi Sad
- United Nations World Tourism Organisation (2004), *Report of the World Tourism Organization to the United Nations Secretary-General in preparation for the High Level Meeting on the Mid-Term Comprehensive Global Review of the Programme of Action for the Least Developed Countries for the Decade 2001-2010*, UNWTO, Madrid.

Marko Stojanović

## **Tourism in Bela Crkva: Fresh Answers to the Old Questions**

*Key words:* tourist manifestations, cultural tourism, transition, communicative analysis, local identity.

This paper discusses several tourists' attraction/manifestations in Bela Crkva, Banat, and the relationship between the events, local community and wider social influences. The paper focuses especially on the three events: *Hunting Besi* – a traditional fishing of the mythological catfish in the city's lake, that has started in the 1980's; *Flower carnival* – a renewed tourist manifestation, started in the 1990's, originated from the religious ceremonies in the 19<sup>th</sup> century; and *Bela Crkva in apples*, a tourist and industrial manifestation, started in the first decade of the 21<sup>st</sup> century. These manifestations have started successively, covering the periods of pre-transition, "war-transition" during the fall of the former Yugoslavia and the contemporary transitional processes in Serbia. The organizational design of these events indicate that the participants of various backgrounds have tried to discontinue the socialist heritage in the domain of sustainable economy, and in this way, to post new measures for a different kind of distribution of the social authority. Hence, the tourism in Bela Crkva, at least in the past decades, has become one of the instruments for the community sustainable development in various social and economic environments, but also one of the pillars for reconstruction and new ways of defining of the layered identity. An analysis of societal change is thus possible, through researching tourist models: these changes are reflected in symbolic communicative exchange, included in these manifestations.



## Научна критика и полемика

**Бојан Јовановић, *Пркос и инат: етнопсихолошке студије*.  
Београд : Завод за уџбенике, 2008, 302 с.**

У књизи *Пркос и инат* реч је о тематским студијама врсног етнолога и антрополога, који се више деценија успешно бави етнопсихолошким проблемима на нашем тлу. Овом монографијом међусобно повезаних есеја, научна јавност обогачена је још једним у низу Јовановићевих зналачки осмишљених, документованих и критички усмерених остварења у области проучавања психологије Срба.

Већ у предговору књиге (с.7-17), у настојању да превазиђе извесне појмовне и значењске неусаглашености око предмета етнокарактеролошких испитивања (национални карактер, психичке црте, менталитет, и др.), Б. Јовановић се опредељује за термин *менталитет*, под којим се подразумевају психичка обележја већине чланова заједнице „које повезују заједничке вредности, васпитање, образовање, а затим начин мишљења, осећања и веровања“. Такав став аутор образлаже чињеницом да је менталитет склон мењању под условима друштвених, политичких и цивилизацијских процеса. То је за Јовановићев приступ тумачењима тих про-

мена од посебне важности, јер он посматра током минулих столећа до данас (стр. 7-14).

Прво поглавље књиге (с.17-58) Б. Јовановић посвећује делу Јована Цвијића. Јовановићево вредновање Цвијићевих заслуга у домену проучавања етнопсихологије Срба спада у најпотпуније текстове ове врсте. Осврћући се на Цвијићеву методологију, Јовановић скреће пажњу на добро осмишљена, више пута допуњавана упутства која је Цвијић користио на својим вишегодишњим путовањима по балканским земљама, а наменио их је својим бројним сарадницима.

Говорећи о Цвијићевом односу према теренској грађи, Јовановић указује на веродостојност, лишену искључивости и произвољности, истичући да се Цвијић залагао за крајње објективна и умерена закључивања.

Уз богато теренско искуство, познато је да је Цвијић користио и друге изворе и сазнања из сродних наука, а пре свега се ослонивши на антропогеографију, чији је био творац, поставивши темеље проучавања миграција на тлу Балкана. Испи-

тивања сеоба и њихових последица представљају путеве за боље разумевање сложених, постмиграционих процеса, те прилагођавања досељеног и затченог становништва. То није промакло Јовановићу при оцењивању Цвијићеве методологије, јер и фактор адаптације становништва, о чему је писао Цвијић, утиче на промене у менталитету (стр. 22-26).

Вредна пажње су Јовановићева јасна и промишљена излагања на тему Цвијићеве систематизације психичких профила балканског становништва и њихових варијанти, што се сматра највишим дометом српске етнопсихологије у првој половини 20. века (динарски психички тип, централни психички тип, источнобалкански психички тип и панонски психички тип). Јовановић констатује да је најопсежније обрађен динарски психички тип, што се не би могло рећи за панонски психички тип. Задржавши се на динарском психичком типу (на пример, о нарцизму малих разлика, или о агресивности), Јовановић пружа и нека новија психолошка тумачења која се односе на истицање националног идентитета код припадника динарског психичког типа. Кад је у питању централни психички тип Јовановић потврђује, а делом и проширује Цвијићеве наводе о тзв. моралној мимикрији тог становништва, уз одрицање себе, а „прихватање туђег идентитета у циљу опстанка“ под османлијском влашћу (с. 33-52).

Треба споменути Јовановићев коментар о Цвијићевом гледишту које се односи на то да етнички и

национални састав становника није пресудан за јединствене психичке одлике становника одређеног психичког типа, већ да су то друштвени, географски и историјски предуслови, као и културни контекст, у чијим се оквирима формирају одређене психичке врсте. Са тих позиција је Цвијић приступио, сматра Јовановић, развијању своје идеје о јединственом, југословенском националном карактеру. Такав Цвијићев став не може се сматрати тенденцијом ка доминацији Срба над осталим југословенским народима, већ научниковим настојањем на неговану постојећих сличности између Срба и Хрвата, као два највећа балканска народа. Неуспелост Цвијићеве идеје о југословенству Јовановић објашњава настојањима југословенских народа на националној самосталности, чему треба додати и „узаврелу“ (напомена Д. Н.) друштвено-политичку ситуацију, коју је свету и нама донео крај 20. века (стр. 51-56).

Допринос Јована Цвијића српској етнопсихологији аутор сагледава имајући у виду период у коме је велики научник и хуманиста стварао своју типологију балканских психичких типова и када су појаве о којима је писао представљале животну реалност људи тога доба. Мада данашње време захтева нека новија тумачења, Цвијићево дело представља основу за даља истраживања ове важне и сложене материје.

Садржину овог вредног и студизног текста чини представљање позитивних и негативних црта српског менталитета. Како аутор засту-

па мишљење да, уз наследне особине, друштвено-културни контекст умногоме одређује менталитет људи, он – разрађујући ту идеју – у своја разматрања уноси термине **обрасци културе** и **културни обрасци**, у значењу модалитета у испољавању истраживане културе. Под обрасцима културе Б. Јовановић подразумева традицијску културу, аутархичног, „затвореног“ српског села из времена Турака, док културне обрасце дефинише као и елементе културе настале под условима постојања модерних установа, у хуманој друштвеној средини, на челу са појединцем – репрезентантом нових вредности.

Познато је да трансформације у култури, уз иновације које је мењају, садрже и обрасце наслеђене културе из ранијих раздобља. У нашем случају, одвајање од претходне турске традиције не представља тренутни чин, већ процес у коме су и одређени негативни чиниоци из претходног периода наставили своје трајање и у новим условима. Добро познајући друштвене и политичке прилике у Србији 19. и 20. века, Б. Јовановић пружа бројне примере драматичног и неуједначеног пута Србије ка њеној еманципацији. Већ од Карађорђевог и кнез-Милошевог времена почетком 19. века, уз ослобађање од турске власти и феудалног система, изграђују се установе нове српске државе, што је настављено и касније. Међутим, и поред више покушаја, у време Југославије није било погодних услова за стварање културног обрасца који би, сматра аутор, стварао трајније и сигурније културне вред-

ности, односно – основу за формирање националног обрасца. Сталне унутрашње промене и превирања, уз скоковити цивилизацијски развитац, дају аутору за право да такво стање националног идентитета окарактерише као **прелазнички менталитет**, који представља фазу на дугом путу од традицијског друштва ка модерном друштву, „од обрасца културе до културног обрасца“ (с. 59-78).

Свој став према *прелазничком менталитету* Б. Јовановић поткрепљује свестраном, а критичком анализом бројних особина тога менталитета, образлажући разлоге за њихово настајање и трајање до данашњих дана.

Расправљајући о појединачним врлинама и манама српског менталитета, прво помиње **пркос** и **инат**, који се често изједначавају у свакодневном говору. Иако су им психолошки корени у основи заједнички, лексички и значењски се ова два појма разликују (*пркос* је штокавска реч словенског порекла, док је *инат* арапска реч, одомаћена у српском језику као турцизам). Обе ове особине развијају се у периоду раног детињства, под условима ауторитарног породичног васпитања, када се формира и инацијски менталитет. На основу богате документације, аутор пркошење и инаћење прати током историјских збивања на српском тлу, почевши од хајдучије, личности Карађорђа и његових сабораца, па до понашања твораца државног уређења Србије и политичких прилика у Југославији 90-тих година 20. века. Основна истина која провејава кроз овај



текст јесте, а то је и ауторово мишљење, да је пркос позитивна особина српског народа, док инат доноси зло, спадајући у негативна обележја српског менталитета (95, 113, 147. с.).

**Жртву и жртвовање** Б. Јовановић сврстава у свете чинове религијске праксе, „којима се успоставља комуникација са душама умрлих“ да би се приволеле за остваривање циљева живих. Аутор прави разлику између жртвовања у паганству (жртвовање другог ради себе) и у хришћанству (жртвовање себе ради другог), као саможртвовање. Ово друго аутор убраја у националну карактеристику Срба, илуструјући то косовским митом, актуелизованим у време кризе, као подстрек за обнављање духовног и националног јединства заједнице. Овде треба истаћи реалистичко становиште Б. Јовановића о томе да обрасци понашања испуњени хероизмом нису увек били у сразмери са стварним могућностима, као и то да су измењене животне околности мењале и „сплашњавале“ јуначко жртвовање, претварајући га у своју супротност (стр. 161-166).

Посвећујући пажњу појавама **туге** и **жалости**, емотивним стањима појединца и колектива, Б. Јовановић их идентификује као психичке црте, нарочито истичући меланхолију и безразложну тугу. Залазећи дубље у етнопсихолошка проучавања Владимира Дворниковића о меланхолији, као „карактеристици југословенске душе“, везаној првенствено за становнике источне Србије, Б. Јовановић показује извесну резерву. То поткрепљује

познатом динарском тугом, вековима потхраћиваном гусларском традицијом, о којој пише Цвијић и која је настала губитком државне самосталности. При томе, Б. Јовановић подвлачи разлику између туге Динараца, обојене агресивношћу, и меланхоличне резигнације становника југоисточне Србије, изражене тзв. рајинским менталитетом (стр. 167-193). Треба истаћи Јовановићево неслагање са мишљењем о „трајности историјске туге Срба“, јер сматра да су таква стања – тренутна емоционална доживљавања, изазвана реалним животним ситуацијама, што документује и новијим политичким догађањима у Србији (183. с.).

**Удвориштво**, по Б. Јовановићу такође потиче од паганског идолопоклонства према натприродним бићима која је требало умиловити ритуалима или молитвама. Значење му је у послушности и потчињавању јачем од себе, а јавља се, обично, у оквиру хијерархијски изведене поданичке власти. Аутор подвлачи разлику између удворишког понашања и удвориштва. У првом случају је реч о тренутној, спољашњој принуди да човек преживи величајући снаге од којих му зависи живот, док је удвориштво – „патогено“ понашање које произилази из трајне, унутрашње присиле, изражавајући „полтронске црте менталитета“ (стр. 188-198). Удвориштво аутор илуструје бројним примерима, почевши од времена Турака, па преко периода кнежевине Србије и краљевине Југославије, обухватајући и социјалистичко уређење, до данашњег удвориштва под

условима демократије у Србији, која својом „тамном цртом попут многих сличних појава у транзиционом периоду карактерише наш прелазнички менталитет“, како гласе речи писца ове књиге (206. с.).

**Корупцију**, као и сродне изразе сличног значења (поткупљивање, подмићивање, мито), аутор такође подвргава критичкој анализи, пошто њихово порекло претходно идентификује као пагански образац жртвовања, са основном функцијом поткупљивања. При томе истиче да је корупција, иначе општа људска појава, била заступљена код нас већ од средњег века, када ју је цар Душан својим Законом настојао да сузбије. У време Турака је подмићивање било легализовано као начин плаћања услуга, док је у доба обнављања српске државе, у 19. веку чак претворено у обичај, у ствари – у врсту обавезе која је утицала и на формирање менталитета. Пратећи ову врсту источњачког менталитета, а посебно подмићивање, аутор га објашњава страхом потчињених према властодршцима. Поред делимичног смањивања броја оваквих појава педесетих година прошлог века, у наше време поткупљивање и њему слична понашања представљају битне одлике *прелазничког* менталитета Срба, за које аутор види разлоге у недостатку дуготрајног културног обрасца и стабилних установа које би их појачавањем моралних критеријума онемогућавале (с. 209-234).

И **јавашлук** (према турској речи *јаваш* „споро, полагано“) Б. Јовановић увршћује у негативне црте српског менталитета, тумачећи га

одсуством реда и тачности. Повезује га са извесном врстом фатализма, који се своди на унапред предодређен исход ствари, па води ка застојању и моралној регресији. Занимљиво је да аутор неадекватно схватање времена у српском народу изједначава с непоштовањем норми о уређењу простора, па и то убраја у негативне особине нашег *прелазничког* менталитета, такође условљене јавашлуком. Такве појаве у оквиру „балканизације“ не сматра генетским, већ стеченим у време турске владавине. Треба додати да негативан однос према простору Б. Јовановић види и као један од узрока миграција на овом тлу. Психолошко објашњење налази „у сталној принудној физичкој покретљивости“ ради елементарног животног опстанка, а што се код нашег човека испољава, како сматра аутор, у духовном немиру, карактеристичној импулсивности и неспособности савлађивања емоција (242. стр.), при чему извесна анархоидност и хаотичност ометају Србе да се успешно национално организују. Ове ставове Б. Јовановић подвргава критици, указујући на начине превазилажења таквог стања (с. 245-248).

Посебну пажњу заслужују вредносни судови аутора о **неумерености**, као обрасцу понашања Срба, а што дочарава на основу познатог књижевног дела Стевана Сремца – *Икова слава*. Одличан познавалац старог Ниша и његовог оријентално-патријархалног колорита, детаљно описује редослед у извођењу овог православног српског празника. При томе наглашава

особине карактера гостију чије бахато понашање овај свети дан претвара у „необуздану снагу паганског духа“, уз доминацију емоционалног над рационалним и уз актуелизацију његовог латентног садржаја (с. 261-265). Такав модел прослављања славе, који аутор назива „славско свадбарење“, илуструје познату црту менталитета централне и јужне Србије, а истовремено одржава животну енергију и духовну виталност, којима се крше друштвена правила и постојећи ред ствари. У томе Б. Јовановић налази функцију самообнављања, при чему се извртањем стварности прелази у другачије стање, типично за лиминалну фазу свадбеног обреда, карактеристично пак за архаичне облике празновања традиционалних друштава уопште (стр. 267-269).

Последњи есеј ове вредне књиге, тематски је усмерен ка утврђивању позитивних и негативних особина српског менталитета у *пословицама*. Мада је о документарном значају пословице за проучавање менталитета у нас писано у домаћој литератури, Б. Јовановић досадашња сазнања проширује, првенствено с обзиром на вишезначност пословица. Ова врста фолклорног, народног стваралаштва, пише аутор, приближава читаоцу схватања о свету и његовој најближој околини, затим приказује обичајне поступке реконструишући културу оних који су је стварали, а садржи и религијске поруке, указујући на моралне норме понашања. Њихова симболична форма омогућава да се препозна и оно што се прећуткује,

или се само наговештава. У оквиру дидактичке функције пословица, аутор упозорава да оне истичу позитивне, а жигосу негативне особине људи, као што су, на пример, посесивност или грамзивост. У њима има и преваге прагматичности над принципијелношћу, што – према аутору – говори о животној реалности и мудрости, које пословице сликовито дочаравају.

Осврћући се на књигу *Пркос и инат*, поновићу речи с почетка овога текста, а то је да се Бојан Јовановић и до сада успешно бавио проблемима етнопсихологије Срба. Међутим, тематски есеји ове књиге доносе новине у терминолошком и значењском прецизирању предмета и садржине етнопсихолошких испитивања. Овом приликом се аутор позабавио питањима *прелазничког* менталитета, његовом незавршеношћу и несавршеношћу, те прелазним облицима од традицијских ка савременим обрасцима понашања. Суверено владајући емпиријском грађом, као и научним сазнањима (не само из етнологије и антропологије), Б. Јовановић врши свеобухватну, а прецизну критичку анализу позитивних и негативних црта *прелазничког* менталитета, износи његове врлине и мане, застрањивања и неумерености. Реалистички приказује нашег човека, не напада га, али га и не брани; најпре би се могло рећи да се у ауторовим речима назире и путеви за превазилажење негативности.

У тумачењима особина *прелазничког* менталитета, аутор – осим психолошких механизма који делују на нивоу појединца и колекти-

ва – има у виду историјска збивања и друштвено-политичку реалност, које посматра у континуитету кроз неколико протеклих векова, све до данас, једнако као и културни контекст, сматрајући их важним факторима од којих зависи истраживани менталитет.

На крају, надам се да ће Б. Јовановић, неуморни истраживач и плодни писац суптилног изражавања, наставити своја трагања ка даљем откривању тамних и светлих страна *прелазничког* менталитета Срба.

Десанка Николић

### Савремене перцепције митова

Marjanić, Suzana i Prica Ines (ur). 2010. *Mitski zbornik*. Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatsko etnološko društvo, Scarabeus-naklada: Zagreb, s. 574.

Митови као универзалне и безвремене приче откривају дубље димензије човековог постојања, страхова, тежњи и смисла. Митови су приче које превазилазе људску егзистенцију сада и овде, и задиру дубоко у прошлост о којој не постоје писани нити археолошки извори. Они говоре о почецима човека, о изграђивању његовог културног и социјалног универзума. Они уједно представљају и синтетизују парадигматичне представе о човеку, његовим патњама, борбама, падовима, успесима, несавршеностима, слутњама и страховима. Мит, дакле, представља преломни догађај који се одиграо у непознатом тренутку, али се такође збива у свим временима. „Због нашег строгог хронолошког погледа на историју, ми немамо реч за такав догађај, али је митологија врста уметно-

сти која указује на оно што је изван историје, што је у људском искуству безвремено, а тиме нам помаже да искорачимо из хаотичног тока случајних догађаја и да назремо само срце стварности“ (Армстронг 2005, 15). Управо због оваквих иманентних карактеристика мита, тј. сублимације безвременог људског искуства, он се генерацијски преноси и служи као својеврсно упутство, оријентир у времену, морални кодекс и „политичко-правна повеља“ (Живковић 1992, 473). Мит тако представља причу у коју се верује – за разлику од других, рецимо бајки – и поред тога што је њена истинитост крајње недокучива. Другим речима, „митови у које се престаје веровати постају бајке, а бајке у чију се истинитост поверује бивају митови“ (Живковић 1992, 474).

Међутим, под утицајем развоја модерне критичке науке, сам термин *мит* доживео је дубоку трансформацију. У данашње време се термин *мит* користи да би се описало нешто што није истинито или што представља тенденциозни конструкт. Савремена употреба мита, у ствари, показује колико је то динамична категорија која се мења и настаје у складу са захтевима времена, и која дозвољава различите примене и интерпретације.

Управо *Митски зборник* представља несвакидашњи и амбициозан покушај да се различитим митовима приступи што обухватније и интердисциплинарније. Зборник је настао као резултат научно-стручне конференције *Стање и тенденције митолошких истраживања данас*, одржане 2007. године у Загребу, у организацији Хрватског етнологског друштва. Зборник садржи излагања са конференције, али је такође додатно обогаћен радовима хрватских и иностраних стручњака из области митолошких истраживања. *Митски зборник*, по мишљењу уредница Инес Прице и Сузана Марјанић, спада у ред пионирских издања у хрватској етнологији, фолклористици и социјалној антропологији, будући да покрива широко подручје митолошке тематике.

*Митски зборник* се састоји из десет поглавља која имају за циљ да оцртају опште тенденције и стање у савременим митолошким истраживањима. У оквиру различитих целина, поред текстова који разматрају одређене митове као културно парадигматичне или религијске категорије, присутни су

текстови који посматрају митове из перспективе савремене продукције, употребе и значења у књижевности и уметности, медијима, политици и државно-националним програмима. Другим речима, паралелно са увреженом конотацијом мита као свете приче, осветљавају се његове савремене, углавном негативне конотације – као идеолошко-политичког и социјалног конструкта.

У првом поглављу – „Митске реконструкције и реинтерпретације“ – аутори се баве пантеонском реконструкцијом прасловенског мита и истраживањима митских бића ниже демонологије, присутних у фолклорним веровањима и предањима. Наредна целина, под називом „Митска бића и предоцбе“, даје конкретнији увид у истраживања ниже демонологије у хрватској етнологији и фолклористици. Треће поглавље – „Библијски и кршћански мит“ – базира се на компаративним студијама које истражују интерпретације библијских и хришћанских карактера немани, са једне стране, и хришћанског празника посвећеног св. Мартину, са друге стране. Потом, поглавље „Књижевност и мит“ се бави анализом популарних митова из народне и савремене културе, присутних у књижевности и уметности, као и њиховим данашњим тумачењима. Посебно занимљиво поглавље под називом „Љубавни, обитељски и митови о дјетињству“ је у ширем смислу посвећено разради концепта мита који је увео Ролан Барт. Наиме, он је појам мита истраго из његових традиционалних значења и тумачења, и проширио његов аналитички домет

на све сфере живота и културе. Путем методолошког инвентивног поступка анализе личних и породичних прича и фотографија, аутори су се упустили у деконструктивни поступак перцепција породице, детињства, појединца и њихових идеализованих реалности или заблуда. Стога, намеће се питање има ли онда идеалне породице, или смо с тим питањем аутоматски закорачили у поље мита (Марјанић и Прица 2010, 15). Поглавље „Културна приземљења мита“ не разматра само његове константне културне прераде у фолклористичком смислу, већ обраћа пажњу и на иновативни и фалсификаторски потенцијал мита, који може да постане носећа прича одређеног социо-политичког тренутка. Надаље, поглавље „Мит, утопија и анархизам“ бави се деконструкцијом медијски произведених митова о анархистичким покретима и активистима током XX века. Целина „Етномитови и митомотери“ представља увод у конкретнија политичко-антрополошка разматрања употребе митова, односно – осврће се на њихову инструментализацију у политичке циљеве. Ово поглавље се бави анализом национално-политичких митова и оних о етничком пореклу – у сврхе доказивања аутохтоности и конструисања историјског и државног континуитета у земљама бивше Југославије, с посебним освртом на Хрватску и Славонију. Поглавље „Мит у националном, политичком и медијском контексту“ бави се анализом савремених митова, као и оних из југословенске социјалистичке прошлости, из политичке и

медијске продукције, који за циљ имају или су имали конструисање нових и пожељних културно-политичких образаца будућности и самоперцепције друштва и појединца. На крају, *Зборник* закључује поглавље „Wissa, егзопедагогија, супкултура вила“, у којем аутори разматрају актуализације неопаганских религија и бића у контексту савременог друштва, који се јављају као алтернатива увреженој „религијској понуди“ или као захтеви тржишта и забаве.

*Митски зборник* представља публикацију прегледног карактера. Донекле нејасна структура поделе и селекције радова, као и често изостајање конкретнијег одређења мита – било да се ради о политичком, медијском или културно-религијском продукту – утиче на то да читалац стиче утисак да се под термин *мит* могу подвести све или скоро све мегаломанске приче или политичко-медијске фикције. Сходно томе, на основу већине текстова, чини се да су приступи интерпретације мита веома распршени и неконзистентни. Иако то може представљати реални недостатак овог *Зборника*, са друге стране – то може бити и његова предност. Наиме, будући да је намера уредница била да се прикажу опште тенденције и стање у митолошким истраживањима данас, *Зборник* управо одсликава ту динамичност самог појма и различитих перцепција мита. Утолико је *Зборник* успео да ухвати нит савременог схватања и тумачења овог појма, и зато може бити од великог значаја за оне који се баве овом тематиком. Са друге стране,

будући да ова публикација обухвата истраживања која се претежно односе на земље бивше Југославије, а посебно на Хрватску, могуће је пратити у којим су правцима и у којој мери током последње деценије напредовале етнологија, фолклористика и социјална антропологија са ових простора. Дакле, *Митски зборник* може да послужи као компетент-

ним круговима, али и као интересантно и инспиративно штиво како међу професионалцима тако и међу лаицима.

Армстронг, Карен. 2005. *Кратка историја мита*. Геопоетика: Београд.

Живковић, Драгиша (ур.). 1992. *Речник књижевних термина*. Нолит: Београд.

Јована Диковић

**Марија Хнараки, *Критска музика: Одмотавајући Аријаднину нит* (Maria Hnaraki, *Cretan music: Unraveling Ariadne's Thread*, Kerkyra Publications, Athens 2007, 196 стр.)**

У Атини је 2007. године, у оквиру издања издавачке куће „Керкира“, објављена монографија етномузиколога проф. др Марије Хнараки – *Критска музика: одмотавајући Аријаднину нит*. Ауторка је директор Хеленских студија и професор етномузикологије на Дрексел Универзитету (Филаделфија, САД). Дипломирала је музикологију на Каподистријском универзитету у Атини, а магистрирала и докторирала етномузикологију, фолклор и културну антропологију на Индијана универзитету (Блумингтон, САД).

У овом истраживању Марија Хнараки полази од констатације да је Крит острво на коме су живели и оставили своје трагове припадници различитих култура и религија. За-

тим поставља питање да ли је данас музика на Криту резултат споја различитих културних елемената, на које даје потврдан одговор водећи читаоца на путовање које се састоји од пет корака – кроз пет поглавља књиге, у духу *пендозалиса*, традиционалне народне игре са Крита.

Књига је написана на енглеском језику. Садржи библиографски списак, речник и дискографију за читаоце који желе да се баве даљим истраживањем критских тема. Уз књигу се налази и компакт-диск под називом *Cretan music: Unraveling Ariadne's Thread* (*Критска музика: одмотавајући Аријаднину нит*), са петнаест традиционалних критских песама и игара.

Марија Хнараки уноси у своје приповедање лични печат. Успева

вешто да дочара богату историју и живу савремену критску музичку сцену, помињући богове и хероје из грчке митологије и књижевности, као и савремене музичаре и извођаче. Ауторка приступа научном истраживању музике и плеса на интердисциплинаран начин, комбинујући знања из области историје, антропологије, митологије, етномузикологије и фолклора са својим теренским истраживањима.

У првом поглављу – под називом „Улазак у лавиринт“ – дат је историјски преглед грчко-критске културне и музичке историје. У другом поглављу, названом „У лавиринту“, разматрају се грчко-критски идеали, локалне традиције и критски идентитет изражен кроз музику, плесове и *мандинаде* (врста фолк наратива). У трећем поглављу – „Аријадна“ – ауторка истражује улогу песама и плесова, али и истакнутих личности савремене критске музичке сцене. Она се фокусира на рад тројице савремених музичара, који подржавају њену тезу да је критска музика примила утицаје како са Истока тако и са Запада.

Ове три студије случаја илуструју повезаност појединих музичких стваралаца са ширим друштвеним процесима. У четвртом поглављу, под називом „Одмотавање“, разматрају се важност традиције и аутентичности, као и појмови идентитета и естетике критске музике, а кроз замишљени дијалог између Грка Зорбе и Ерофили. У последњем поглављу по имену „Чудесни лавиринти“, Марија Хнараки говори о данашњој критској музици као о саставном делу музике света, тзв. *world music*. Ту се разматрају начини на које ова музика долази до ширег, не-грчког аудиторијума (путем медија, музичке продукције и дистрибуције, и Интернета).

Поред тога што представља значајан допринос етноантрополошким и етномузиколошким проучавањима Крита – као прва целовита студија о критској музици, ова се књига издваја својим књижевним, ликовним и музичким садржајем, па је тако неспорна за препоруку не само уском стручном кругу већ и широј читалачкој публици.

Гордана Благојевић





## Хроника

### Хроника научног скупа Етнолошко-антрополошког друштва Србије, Гуча 1–2. октобар 2010.

Етнолошко-антрополошко друштво Србије је у октобру 2010. године организовало научни скуп: „Улога етнолошких и антрополошких истраживања у процесу (де)конструисања културних идентитета. Културно наслеђе између локалних пракси и глобалних токова“. На скупу је учествовало 16 излагача из редова научних, музејских и културних радника, а посебну занимљивост представља чињеница да је међу њима била свега половина етнолог/антрополога. Ово сведочи о најмање две ствари – о вишеслојности и обухватности феномена културног наслеђа, као и о нужности његовог интердисциплинарног истраживања.

Рад скупа се одвијао у оквиру три секције. Учесници прве секције: „Садржаји и концепти културног наслеђа. Очување и унапређење: да ли културно наслеђе припада само прошлости?“, посветили су своја излагања начелним проблемима дефинисања садржаја културног наслеђа и његове презентације. Терминолошко одређење и дистинкција између појмова *наслеђе* и *баштина*, у оквиру савремених теорија и пракси које се баве чувањем,

проучавањем и употребом сведочанстава прошлости, представљали су тако фокус излагања Милана Попадића, докторанда у Центру за музеологију и херитологију при Филозофском факултету у Београду. Општи проблеми презентације материјалног културног наслеђа, његова идеологизација и инструментализација, те домети алтернативних музејских концепција, били су теме излагања Марка Стојановића (Етнографски музеј, Београд) и Николе Крстовића (Музеј на отвореном „Старо село“, Сирогојно). О новим могућностима тумачења и дефиниције музеја говорио је и Владимир Божиновић (Музеј примењене уметности, Београд), отварајући питање сајбер простора као простора презентације нематеријалних музеалија. Нематеријално културно наслеђе било је и тема излагања Дајане Ђедовић (Центар за културу Вук Караџић, Лозница), а опит ове ауторке почивао је на дугогодишњем проучавању различитих идеолошких и политичких обликовања манифестације Вуков сабор и идентитета Тршића, као родног места Вука Караџића. Излагање Марије Илић (Балканолошки ин-

ститут САНУ) било је посвећено методолошким проблемима етнолингвистичких интервјуа и *идеологији носталгије* која се у њима јавља, вршећи директан утицај на одговоре испитаника. О туризму, као фактору промене обликовања и интерпретације културног наслеђа, било је говора у излагању Маје Тодоровић (Завод за проучавање културног развитака, Београд).

Друга секција, под називом: „Материјално и нематеријално културно наслеђе: локалне традиције у процесу дуготрајне транзиције“, показала се као доминантно етнолошко-антрополошка платформа. У оквиру ње, присутни су могли пратити излагање Петка Христова (Институт за етнологију и фолклористику са Етнографским музејем Бугарске академије наука) посвећено процесу „повратка религиозности“ и утицају овог процеса на формирање нових локалних идентитета у Бугарској, Србији и Македонији. Савремене промене обичајног живота локалних средина, те креирање нових обичаја и веровања, биле су теме излагања Гордане Пајић (Народни музеј, Ваљево) и Снежане Шапоњић-Ашанин (Народни музеј, Чачак). О могућностима употребе *традиционалног* наслеђа у креирању савременог тржишта и брендирању „традиционалних“ производа било је речи у излагању Снежане Томић (Музеј на отвореном „Старо село“, Сирогојно). Са локалним археолошким налазиштима Драгачева присутне је упознала Катарина Дмитровић, указујући у свом излагању на значај најстаријих хронолошких слојева за форми-

рање корпуса релевантних материјалних чињеница, везаних за културно наслеђе одређене области.

Назив треће секције: „*Други и другост* у култури: домети етнолошких и антрополошких проучавања“ био је изазов како за филозофско-антрополошке тако и за етнолошко-антрополошке расправе. У оквиру ове секције присутни су могли да прате презентацију Јадранке Божић (Народна библиотека Србије, Београд), путем које је изложен аналитички преглед модерних филозофских концепција *другости*. Излагање Ивелине Ефтимове (Универзитет *Епископ Константин Преславски*, Шумен, Бугарска) било је посвећено актуелној ситуацији суживота једне бугарске породице и њених турских комшија у селу Тусковица, у Бугарској, док је теренско искуство проучавања функционисања мреже институционалних и оперативних друштвених односа у селима чачанске општине изложио Андре Тиeman (Andre Thiemann, Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, Germany). Скуп је завршен експлицитним искорак у постмодерне просторе друштвене интеракције, о којима је говорила Љиљана Гавриловић (Етнографски институт САНУ), потврђујући раније поменућу тезу Владимира Божиновића о виртуелном простору као новој могућности обликовања и презентације различитих врста културног наслеђа.

Жива дискусија коју је иницирало готово свако излагање на овом скупу сведочи о инспиративности главне теме којој је скуп био посвећен, као и о потреби интензивира-

ња сарадње између различитих институција и стручњака из различитих области. Само тако би пројекат очувања, али и препознавања кул-

турне баштине могао да одговори на задатке Декларације о њеној заштити, чији је потписник Република Србија.

Александра Павићевић

Исправка Редакције:

У садржају Гласника ЕИ САНУ LVIII св. 1, прави наслов текста Ладе Стевановић треба да гласи:

*Лада Стевановић*, Медеја некад и сад: (ре)конструкција идентитета жене и странкиње у роману *Медеја. Гласови*, Кристе Волф